الدكتور فهمي جدعان

اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث

الطبعة الثالثة
طبعة جديدة معدّلة

دار الشروق

١٩٨٨

أسس التقدم
عند مفكري الإسلام
في العالم العربي الحديث

مقدمة الطبعة الثالثة

أعترف بأنني ، وقد لمست بيديّ إقبال جمهرة رفيعة واسعة من القراء على هذا الكتاب بطبعتيه : الاولى التي صدرت عام ١٩٧٩ ، والثانية التي صدرت بعدها بأقل من عامين ونفذت منذ ما يقرب من العامين ، بتُّ به قرير العين هانيها . وليس ذلك لأنني ، وفق المقاييس المشهورة للنجح ، قدمت عملاً يمكن ، بمعنى من المعاني ، أن ينسب الى هذه الصفة ، وانما لأنني أصبحت عليماً بأن روح الدقة والرصانة ليست مما يجانب مرمى القارىء العربي ، وذلك اذا ما أخذ الباحثون والمفكرون والمبدعون عهداً على أنفسهم أن يحاصروا ، ولو الى حين ، بنيانه الذهني وحساسيته الوجدانية وجُلَّ كيانه الحيويّ بمادة متلبسة بهذه الروح ، واذا ما انحصرت أجهزة النشر ومؤسساته ووسائل بث العلم والمعرفة عن التوسع في دَكِّ ملكاته المتلقية بالمواد الفاسدة التي تحملها مُبْدَعات قوى الوهم والسحر والضعة والاضمحلال .

لقد أغدق القراء والنقاد على هذا الكتاب من التقريظ الكريم والعطف والثناء فوق ما كنت أنتظر . وكان ذلك عزاءً شافياً عن سنوات العمل المضنية التي صرفتها فيه . أما اليوم فذاك سبب وجيه لأعادة بثه ووضعه في أيدي القراء بعد أن نفذ واشتد الإلحاح في طلبه .

بيد أنه ليس شيء من هذا كله بمسوّغٍ وضع مقدمة جديدة لهذه الطبعة التي أرجو حقاً أن يكون لها من المزايا أكثر مما كان للطبعتين السالفتين . إن ما يسوغ مثل هذه المقدمة هو أنها قد تكون خير مكان لما يمكن أن أُبديه من قول في بعض الأمور التي استقرت على سطح بالى منذ نجوم هذا الكتاب في طبعته الأولى ، حتى الآن .

أول هـذه الأمـور أنني تـوخيت ، حين وضعت هـذا الكتـاب ، أن يكـون «نصاً» كلاسيكياً في الفكر العربي الحديث . واليوم تُخَيِّل اليَّ جميع القرائن أنه بات فعلاً كذلك . فما من تقويم عـرض لي أو رأي أُفضي به اليَّ أو نقـد طلعت عليه إلا ويغريني بالميل الى هذا الاعتقاد . ولأنني لست ممن يقع في موقـع من يُتوسَّلُ اليه بالنفاق ، فأنني أميل الى تصديق هـذا الاعتقاد الـذي يولِّـد في نفسي الرضى ويفيض عليها الاطمئنان الى ان الجهد المبـذول في هذا العمـل لم يكن جهداً عَرَضَ وتبدد في لمح البصر ، شأن كثير مما نصنع .

ومع ذلك ـ وهذا ثاني الأمور ولعله أَجَلُّها ـ فان موقف الـرضى ، برغم أنـه كـان الموقف الأغلبيّ ، لم يكن حـال جميع النـاس . وهـذا أمـر طبيعيّ . فقـد طلعت عليّ ثـلاثة أصـوات منكِـرة ، من واجبي ألا أعتبـرهـا منكَـرة ، بـرغم أن بعضها ، بما هجره من الكَيْس وبما لبسه من لَبوس العُدوىٰ والتشهير ، ينبغي أن يحشـر في زمرة أنكـر الأصوات . صـوت أول أخـذ عليّ أنني مصـاب بـ «لُـوثـة تقـدمية» . وصـوت ثان زعم أن الـروح التي تسري في الكتـاب روح «سلفية» . وصـوت ثالث أداه بصـره الى أن لا يرى في الكتـاب إلا «عـدميـة» منحـدرة الى صاحبه من هزيمة حزيران النكدة . وعند التحقيق في هويات أصحـاب هذه الاصـوات لـم يكن من العسيـر عليّ أن أتبيّن في الصـوت الأول وجـه «الفقيـه» المعـاصـر المنبت الصلة بأزمنة التنوير الأسلامية البـديعة وبـأزمنة التنـوير الحـديثة المـذهلة على حـد سواء ؛ وفي الصـوت الثاني وجـهَ واحدٍ من الجنـد القدامى لمـاركسية آفلة ؛ وفي الصـوت الثـالث وجـهَ بـاطنيّ مُتَخَفٍّ في إهـاب داعيـة قـومي غيـور قصـارى أمره أن يعظ أمـة العروبـة موعـظة التفـاؤل وأن يعلمهـا اكتسـاب فضيلة الـطاعة وعـادة اجتراع كـأس العذاب اليـومي برواقيـة شمّاء ! فكـان ذلك وحـده مسوغاً عندي لأن لا أشغل نفسي بدفع شيء من هذه «النقائص» . ومع ذلك فأنه لا بد لأيّ منا ، حتى ولو كان أعشى البصـر ، أن يرى أن حـدود هذا الثـالوث : التقدمية والسلفية والعدمية ، هي مما يتعذر إجتماعه في واحد أحد من الناس في الوقت نفسه ومن الجهة نفسها ، اللهم إلا أن يكون الناظر كليل البصر حاسـره ، أو أن تكون بصيرته غائبـة تمامـاً عن ساحـة البصر والمُبْصَـر . وأنا لست أرى أن المقـام ههنـا يصلح لأكثر من هـذه الاشارة من جـانبي . فان حـديث التقدميـة والسلفية والعدمية وعصرنة الاسلام واسلمة العصر وتجديد التراث وتنوير التراث وما اشبهه

حديث طويل الحبل قليل النجوع ، ولم يعد يبعث الا علىّ التثاؤب . ومع ذلك فأنه قد يكون من واجبي ههنا ، في خضم هذه الفوضى في المعايير وفي التقويم ، ولكي أجنّب القارىء كل لبس أو سوء فهم ، أن أنبه الى حقيقة لم يغفل عنها أيّ من القراء النابهين الذين قرأوا الكتاب بنزاهة وتجرد ، وهي أن الكتاب يعرض لقضية مركزية من قضايا الفكر العربي الحديث ، هي قضية التقدم ، بمنظار ما يمكن أن أسميه بالعقلانية النقدية المشخصة ، وهي منهج يمكن تطبيقه أيضاً ، بتسوية شاملة ، في وجوه أخرى من وجوه هذا الفكر ، وبخاصة في الوجهين القومي والاجتماعي .

أما أن الكتاب لم يحمل حلاً لمشكلة التقدم في العالم العربي الحديث ـ وهذا هو الأمر الثالث ـ فذلك ما لا يخالجني فيه أي ريب على الاطلاق. فالحقيقة هي أنه لم يخطر لي ببال أنه يمكن لهذا الكتاب أن يقدم مثل هذا الحل . وأنا أقر أن الجموح العقلاني ، وغطرسة الماركسية القديمة ، ووثوقية الاتباعية الساكنة لم تبلغ عندي مبلغاً يجعلني أطلق مثل هذه الدعوى . والتجارب الشخصية تحرّم علينا أن نذهب بعيداً في هذا الطريق ، اللهم الا إن نحن أردنا أن نُسْلِمَ أنفسنا الى أحلام إيديولوجية وادعة أو دعيّة . إن هذا العمل عمل تحليليّ نقديّ ذو غرضين : الأول ملء فجوة عميقة في تاريخنا الفكري ، والثاني الإسهام في بناء «الوعي العربيّ» الحالي والقابل وفقاً لنهج العقلانية النقدية المشخصة الذي نوهت به . وما جاوز هذين الغرضين أو قصرّ عنهما يظل فرعاً لم يكن التوجه إليه أو التوسل به في البحث أمراً مقصوداً في ذاته ولذاته .

وقد حدثت أمور كثيرة منذ أن صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى، وهذا أمر رابع . ففي السنة نفسها التي ظهر فيها وذاع بين القراء نجمت «الثورة الاسلامية» في إيران . وقد أحرزت هذه الثورة في سنواتها الاولى انتصارات أيديولوجية مشهودة . وفي العالم العربي كان لها رجع عميق في أوضاع الحركات الاسلامية على وجه التحديد . اذ تشبعت الى حد بعيد بروح هذه الثورة وبالأهداف المعلنة لها . وبدا أحياناً أن بعض هذه الحركات وبعض المفكرين والكتاب الذين يحركونها أو يتحركون معها أو بها ليسوا إلا «قبساً» من «نور» تلك الثورة «ونارها» . ولا شك أيضاً أن «الثورة» وما أعقبها من حرب

ضروس قد قلّبا الحركات الاسلامية على وجوهها المختلفة حتى تبلورت في اكثر من تيار . ولم يقصّر الباحثون والكتاب ومنظمو المؤتمرات والندوات ومراسلو أجهزة الاعلام والمعلقون فيها . . . في دراسة ما أطلق عليه الأنصار اسم (الصحوة الاسلامية) وما أطلق عليه المعادون المُؤَاجِنون اسم (الأصولية الاسلامية) ، «حباً بالعلم» أحياناً ، و «حباً بالعمل» أحياناً اكثر . وفي هذا الوقت بالذات الذي يُدفع بهذه (المقدمة) الى المطبعة يُعْلَنُ وقف اطلاق النار في الحرب المستعرة منذ ثمانية أعوام ، فتتعاظم الآمال في الوصول الى «سلام» يُشْرِع الأبواب لمرحلة جديدة في حياة شعوب العالم العربي والاسلامي قاطبة . ومن الطبيعي أن يكون للنهج القابل آثاره الحقيقية في شتى القطاعات ، وقطاع الحركة الاسلامية واحد منها . ومع ذلك فإنه لا شيء مما حدث بِمُبَدِّلٍ شيئاً من واقع الافكار والتحليلات والعروض التي اشتمل عليها هذا الكتاب . فقصارى ما حدث لا يجاوز عملية تجذّر غال في محور كان أحد المحاور الرئيسة التي دار عليها الكتاب ، هو الأساس «السياسيّ» للتقدم . بيد أن التطورات التي تقلبت بالفعل السياسي الاسلامي في هذا العقد الاخير قد جاءت لتعزز من جديد الهواجس التي عبرت عنها مراراً عديدة . وكل القرائن تشير اليوم بدرجة كافية من الوضوح الى أن «المشروع الاسلامي الكونىّ» الذي بشرت به الراديكالية الثورية الاسلامية والذي يجعل من اقامة «الدولة الاسلامية» مطلباً يتقدم ، بدون أىّ جدل ، جميع المطالب الاخرى ، قد اصطدم ، بحاجز قوىّ يتعذر عبوره بطريق «السياسىّ» الذي لا رَحِمَ له . ومن جديد يبدو أن على «الاسلاميين» مراجعة مقولة «الاسلام السياسي» بروح العمل الاجتهادىّ الخلاق ، لا بروح الفعل الارتكاسىّ الزمنىّ القاهر . وإنه حقاً لأمر محبذ ألا يتطوع أحد من مخالفيهم المُؤَاجِنين من أجل تقديم النصح لهم .

وقد أفضى بي رجوع النظر في بعض مسائل الكتاب وقضاياه ، في ضوء تطورات عقدنا الحالي ، الى تأملات جديدة مشرعة على المستقبل . وبدا لي أن المكان الطبيعي لها هو (خاتمة) الكتاب القديمة ، فعمدت الى هذه (الخاتمة) بالتعديل الجذري الواسع جاعلاً قوامها الجديد قولاً في (الاسلام والمستقبل) اقتبست أجزاءه الاساسية من كتابي (نظرية التراث ، ١٩٨٥) ومن مبحث لي خصصت به الكتاب الجماعي (الذي قدمته دولة الكويت

هدية تذكارية لمؤتمر القمة الإسلامي الخامس) الذي انعقد في الكويت عام ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م ، فاستقامت الخاتمة بهذا التركيب البسيط لتعبر عن مجمل ما استقر عنده نظري في الموضوع .

وأما متن الكتاب فلم أتبين فيه ما يلجئ الى أي تعديل أو تغيير جذري ، خلا يمكن أن يضاف اليه من أمثلة أو شواهد على وجه التعزيز والتقرير لهذه الفكرة أو تلك أو لهذا المشكل أو ذاك . لكنني لم أر أن صنع ذلك هو أمر لازب . فعدلت عنه نأياً بالكتاب عن الحشو وفضل الكلام من القول . وبرغم أن دراسات الفكر العربي الحديث قد احتلت مكاناً بارزاً في خارطة القوى «الابداعية» العربية في السنوات القليلة الماضية ، الا انني ، للأسف الشديد ، لم أجد فيها ما يمكن أن يغني ، على وجه الحقيقة ، الصيغة التي انتهى اليها هذا الكتاب قبل عشر سنوات .

وليس يغيب عن بالي أن إخراج الكتاب في طبعته الجديدة هذه يهيء لي فرصة طيبة من أجل أن أبوح بمشاعر الشكر الوفي والامتنان القلبي الصافي لطلبتي في الجامعة ،الذين قرأوا هذا الكتاب بشغف وحماسة، وراجعني كثيرمنهم في أمر كثير مما قرأ فولّد ذلك في نفسي الغبطة والحبور والاطمئنان الى جدوى عملي .

وأشكر كذلك كل من ألقى في سمعي ـ قولاً أو كتابة ـ ما أثار في نفسي الحماسة والشجاعة أو ما نبّهني الى أمور قصرت عنها لسبب من الأسباب . وهم كثر ، ومن بينهم مفكرون وعلماء كبار من بلادنا ومن بلاد الغرب . وأنا حريص ههنا كل الحرص على أن أخص بالشكر والعرفان اللّذَيْن لا ينضبان ذكرى الصديق الوفي الراحل ، استاذ العلوم السياسية ، الدكتور عمر ابراهيم الخطيب ـ رحمه الله رحمة واسعة ـ الذي كان أول من عرّف بهذا الكتاب عند صدوره وخصه بأكثر من دراسة نقدية رصينة ، وهو الذي خطفته المنية من بين ظهرانينا في عز شبابه وتوقد ذكائه وامتلاء روحه بأسمى المعاني وأرفع المثل وأغلى المنى .

والله أسأل أن يسدد الخطو ويوفق لما هو خير وأبقى ،

فهمي جدعان

١٠/ ٨/ ١٩٨٨

المقدمة

أقصد في هذا البحث الى تحليل قضية من أخطر القضايا التي شغلت الفكر العربي الحديث ــ أعني قضية الترقي أو التقدم ــ كما تبلّرت في أعمال أكثر المفكرين العرب تجسيداً لوجود وعي ذاتي أصيل فاعل في التاريخ . وقد يبدو لأول وهلة ان هذه القضية ليست الا واحدة من قضايا كثيرة يحفل بها هذا الفكر وتتفاوت في خطورتها وجسامتها ، لكن الحقيقة هي أن مسألة الترقي ربما تكون المسألة الوحيدة التي تستقطب تجليات الفكر العربي الحديث كافةً وتثوي وراء جل الفعاليات النظرية والعملية التي حملت المثقفين العرب، على تباين مواردهم ومقاصدهم ، على أن يسهموا في عمليات الهدم والبناء في العالم العربي الحديث .

ولست أقصد بطبيعة الحال الى الزعم بأن أحداً قبلي لم يلتفت الى هذه المسألة ــ فان الدراسات التي تدور على النهضة العامة والاصلاح الاجتماعي والسياسي والديني في العالم العربي لا يسهل حصرها ــ لكنني لا أتردد في الزعم بأن هذه الدراسات ، عربية أو غربية ، هي غير كافية من ناحية ، ولا تلتزم دوماً جانب الدقة وسلامة القصد ، من ناحية ثانية . وهذا لا يعني ان الدراسة التي أنا متصدر لها ههنا ستكون كافية ونهائية ــ فالحقيقة هي أنها بعيدة كل البعد عن أن تكون كذلك فضلاعن ان الكلمة الأخيرة في البحوث والدراسات لا يمكن أن تقال أبداً ــ ولكنه يعني أن هذه الدراسة تطمع في أن تسد فراغاً لم يسده أحد من قبل ، كما تتطلع الى أن تقدم فهماً لهذا الفكر أقرب الى الدقة والأمانة وأنأى بأهله عن مظان الشبهة والزلل والتشويه . واذا كنت لا أتحرج كثيراً من الالماع الى هذه المظان فذلك بسبب ما تبينته في أعمال الخائضين في الفكر العربي الحديث من ميلٍ به ميل الهوى ، أو من اختزال له في هذا التيار الضيق الضحل أو ذاك ، أو توسع به ليحتضن كل نحلة جلّت أو هزلت ،

أو من اقتطاع له من التاريخ جملة أو اجمال له فيه كلية ، يعرّيه ذلك الاقتطاع من أصوله وينكر عليه هذا الاجمال تميزه وتمايزه ، او ما أشبه هذا وذاك من محاذير يقع فيها حسن النيّة أحياناً وسيء النيّة أحياناً أخرى .

ولقد حرصت في هذا البحث على التعلق بثلاثة أمور : أولها احياء أعمال عدد من المفكرين العرب المسلمين الذين أهملتهم الدراسات الحديثة بالاجمال اهمالاً لا يغتفر ؛ ثانيها توسيع دائرة البحث الجغرافية بحيث تحتضن مفكري المشرق العربي والمغرب العربي على حد سواء ، بالقدر الذي يسمح به الموضوع الذي عليه مدار الدراسة ، وبالقدر الذي تهيئه المصادر الاساسية التي يمكن أن تجعل هذا القصد ممكناً في حدود لا شك في انها ناقصة ومتواضعة ؛ ثالثها الهجر المنهجي للطريقة التشريحية الباردة في التعامل مع الثقافة العربية الاسلامية . وانها حقاً لغاية لا تدرك تلك التي ينشدها هذا البحث اذ يتطلع الى تقديم صورة شاملة لاسهامات المفكرين العرب المسلمين الحديثة في معظم أقطار العالم العربي الحديث وعبر فترة زمنية تكاد تبلغ القرن الكامل . وانني لعلى يقين تام بأن كثيرين من النقاد سيحرّمون عليّ منذ البداية الشروع في عمل كهذا يتطلب تحقيقه جهداً لا حدود له واسهاماً جماعياً لا فردياً . لكنني من جانبي — وأنا أدرك كل الادراك وجاهة هذا « التحريم » — أؤكد بأنني لا أقدّم الا صورة أولية لما ينبغي أن يكون عليه بحث تطبيقي مقبل في الفكر العربي الحديث، بحث لايجترىء بهذه الرقعة أو تلك من رقاع العالم العربي المترامي الاطراف، وانما يحرص على ان يتصدى لموضوع جوهري ما من خلال تجليات هذا الموضوع على صعيد العالم العربي كله ، ومن خلال خبرات وتأملات مفكري هذا العالم مما يمكن أن يكوّن ، وظيفياً ، أساس التجارب المشتركة التي يصح أن تكون منطلقاً يسوغ السعي لبناء أي مشروع شامل ينشد وضع القواعد الايديولوجية الصميمية لعالم عربي موحد او يراد له أن يكون موحداً بدءاً من هذه الفعالية أو تلك من الفعاليات الثقافية أو الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية . بيد أن هذا الضرب من البحث ينبغي ان يرفد بدراسات « اقليمية » تتصدى للمشاكل النظرية والعملية التي تجابه واقعياً هذا القطر او ذاك من الاقطار العربية . ذلك أن هذه الدراسات الجزئية لا تسمح بمعرفة الأوضاع الفكرية لجماعة عربية معينة فقط وانما تسمح ايضاً برؤية أدق وأوضح لما يبدو عليه الواقع الخاص من جهة ولما تبدو عليه الصورة العامة المشتركة

لمجمل الحالات الخاصة التي تفصح عنها هذه الدراسات الجزئية المختلفة من جهة أخرى .

وهذه النظرة بالذات هي التي تسوّغ لي في هذا البحث اختيار « المفكرين العرب المسلمين » موضوعاً له . وذلك اعتقاداً مني بأن خبرات هذا الفريق من المفكرين تهيء أكثر من خبرات أي فريق آخر من المفكرين العرب المحدثين ، الأساس « الصوري » الأوليّ لمشروع يستهدف العالم العربي كله لا هذا القطر منه أو ذاك ، ولا تلك الجماعة منه أو هذه . بيد أن أوجه المسوغات لهذا الاختيار يكمن، في الحقيقة، في القول أن هذا الفريق من المفكرين يقع أكثر من غيره في المكان الأنسب لوضع نظرية في النهضة أو في التقدم ابتداء من المسلمة التي انطلق منها في هذا البحث وهي أن المجتمع ، كالفرد ، وجود تاريخي، بمعنى أنه جماع خبرات التاريخ الثقافي الفردي والعام . ومعنى ذلك أن دراسة الفرد والمجتمع دراسة ثقافية – تاريخية تلزم بالانطلاق من الواقع الاجتماعي التاريخي باعتباره امتــداداً في الماضي والحاضر والمستقبل لا أنه مجرد حالات ساكنة يمكن تثبيتها في المكان والزمان وعزلها عزلاً فيزيائياً عن الحالات السابقة أو الحالات التالية التي تنذر بها أو تعد . وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن هؤلاء المفكرين قد حققوا ، عملياً ، ودوماً ، هذا المثال للنظر – فالحقيقة أنهم واقعياً لم يجسدوه الا لماماً ، لأنهم ظلوا في معظم الأحيان ينشطون من خلال رؤية مثالية للعالم والمجتمع ، وعند هذه النقطة بالذات ينبغي أن يحدث التعديل الضروري على الاشكالية التي وجهت فعالياتهم – ولكنه يعني فقط أن المبدأ الصوري الذي ينطوي عليه فكر هذه الجماعة من المفكرين هو الذي يصلح لأن يعتمد ، بفعالية ونجوع ، في ما أسميته قبل قليل بناء مشروع شامل لعالم عربي موحد يفترض أولاً قدراً أعظم من الاشتراك في التجارب الفكرية الصميمية . وليس من قصدي هنا ، في هذه المقدمة ، أن أبين التعديلات الجوهرية أو الهامشية التي أرى ادخالها على التصور العام لهؤلاء المفكرين ولا مدى انصرافي عن هذا النمط أو ذاك من أنماط النظر عندهم من أجل أن أستبدل به نمطاً معيناً من الأفكار او استشرافاً ما لبعض الآفاق العلمية والعملية – فهذا كله يمكن أن يكون موضوع عمل مقبل – ولكن من قصدي أن أستبعد جلّ الاعتبارات التي يمكن أن يدخلها هذا البحث في حسابه كالزعم بأن مستقبل الفكر العربي الحديث ينبغي أن يلتمس حقاً وبتفرد في واحد من التيارات

الليبرالية أو العلمانية أو التغريبية التي لاقت صدى لا ينكر لدى بعض المفكرين العرب المحدثين في بعض فترات عصرنا الراهن والتي لم يزل لها ذيول في بعض الاوساط الفكرية العربية في عدد من الأقطار ذات الماضي الاستعماري الغربي أو الحاضر المفتوح على جو الثقافة الغربية البورجوازية ومشتقاتها وارتكاساتها الفكريـــة أو الايديولوجية .

إن الذي انطلق منه في هذا البحث هو الاعتقاد بأن قطيعة كاملة مع الاصول لم تحدث في الفكر العربي الحديث إلا في دوائر محدودة جداً ، وان الطرح الصحيح لهذا الفكر يكمن في القول إن الهواجس الحديثة قد ظلت مطلة باستمرار ، في القطاع الكبير من تجلياته ، على وجوه الفكر العربي الكلاسيكية المختلفة . اما أولئك الذين اداروا ظهورهم للأصول وطرحوا مفهوم النهضة العربية الحديثة على أسس متقطوعة الصلة بالأصول فليسوا ، من الزاوية التي أرى منها الأمور ، الا نوابت لا أملك التوجه نحوها من أجل اعتمادها أساساً لمنطلقات عربية شمولية .

وهذه الاعتبارات هي التي دفعتني في هذا الكتاب الى التمهيد لفصوله الأساسية بالالماع الى ما بدا لي وثيق الصلة بمضمونها مما ينتمي الى البدايات الثقافية العربية الاسلامية وتطوراتها في العصور الاولى والكلاسيكية العربية . ذلك اننا لا نستطيع أن نفهم الفكر العربي الحديث الا اذا استوعبنا مبادىء الفكر العربي السلفي ومقوماته ، وكل محاولة لبتر هذا الفكر بالبدء من هذه الواقعة التاريخية الحديثة او تلك لا بد أن تؤول بصاحبها الى سوء فهم وتقدير لهذا الفكر . وليس معنى هذا طرح المشكلة من خلال حدود (التراث) و (التجديد) أو (القديم) و (الحديث) ، أو (الاصالة) و (الابتكار) أو (التقليد) و (التحديث) ... ولكن معناه تجنب الوقوع في رذيلة الرفع الراديكالي لتجذر الانسان العربي الحديث في تاريخ ثقافي – اجتماعي ذي ماض سحيق وذي بنى ذاتية معقدة كل التعقيد ومتباينة الوجوه والتوجهات عبر فترات لم تتسم دوماً بطابع الديمومة المتجانسة والاستمرار الذي لا انقطاع فيه أو تقطعاً . ولعل هذا هو الذي يدفعني الى تحبيذ الكلام على « أزمنة حديثة » عربية دون الكلام على « عصر حديث » قد يكون حمالا لكثير من سوء التقدير . ذلك ان (العالم العربي الحديث) قد تجلى فعلاً في وجوه زمنية ومكانية متباينة ومتنوعة وسمت الى حد بعيد نمط وطبيعة المشكلات والموضوعات التي طرحت في كل مكان مكان او في كل

زمان زمان.ومن شأن هذا التقدير أن يقر في الأذهان فكرة تبدو لي صادقة تماماً وهي أن الأزمنة الحديثة العربية تبدأ مع ابن خلدون بالذات ، لا مع مدافع نابليون التي يقال عادة انها أيقظت مصر والعالم العربي من السبات العميق الذي كان يلفهما . ومبدأ نظري في هذه المسألة أن المراحل الثقافية ــ الاجتماعية التي مرّ بها تاريخ الاسلام والعرب الى عصرنا الراهن ترتد الى أربع مراحل أساسية هي :

١) مرحلة التنوير الديني وبناء الحضارة ؛ ٢) مرحلة التوقف الحضاري والتوازن ؛ ٣) مرحلة اختلال التوازن والانحطاط ؛ ٤) مرحلة اليقظة والنهوض .

المرحلة الأولى تحتل القرون الهجرية الأربعة الأولى ، فيها ظهر الإسلام وتوسع جغرافيا وركب حضارة احتلت فيها الآداب والفنون والعلوم الدينية والفقهية والكلامية والفلسفية والطبيعية مكانة مرموقة وصميمية . والمرحلة الثانية توقف فيها التوسع الحضاري وبدت فيها صورة الدنيا والآخرة مكتملة متوازنة أو مدعوة الى الحفاظ على مركب واضح من الاكتمال والتوازن ــ وفي قلب هذه المرحلة وفي القرن الخامس الهجري يقف الماوردي . والمرحلة الثالثة تبدأ مع الغزالي واختلال الصورة التي خطها الماوردي لكي تتجه الامور شيئاً فشيئاً ، وبدءاً من القرن السادس الهجري ، نحو الاضمحلال من خلال ركود الفعاليات الاجتماعية النشطة لصالح النزعات الصوفية الهاربة من العالم الخارجي المنعزلة عنه ، وعبر مجموعة من الوقائع السياسية المدمية الرمزية كسقوط الخلافة في بغداد وانحسار الوجود العربي من اسبانيا ، والغزو التتاري والغزو الصليبي والغزو المغولي .. حتى نهاية القرن الثامن الهجري . وقد وضع فكر ابن خلدون نهاية أو حداً لحالة الانحطاط الفكري الحضاري وذلك بفضل وعيه لواقعة الانحطاط وبحثه بحثاً علياً علمياً عن الاسباب الواقعية المشخصة لها ، كما مثل بداية اليقظة والنهوض بسبب هذا « الوعي » ذاته الذي أصبح الهم الأكبر لدى جميع المفكرين الذين جاءوا من بعده والذي ساهم في تطويره وتنميته ، إلى جانب عمل ابن خلدون الرائد ، هذه الواقعة الثقافية الضخمة التي رافقت استعمار الغرب للشرق : واقعة الاتصال بالمدنية الغربية ، التي خلقت حالة من التوتر الثقافي والعقلي النامي باطراد ، وصراعاً ما زال فيه « البحث عن الذات » وتحديد الهوية الشاغل الأكبر الى أيامنا الراهنة .

ومن ناحية أخرى عنيت بـ « مفكري الاسلام » فريقاً محدداً من المثقفين ليست نسبتهم الى الاسلام نسبة عادية مستقاة من الانتماء الى دين الاسلام انتماء « إرثياً » أو « جغرافياً » أو « حضارياً عاماً » أو ما أشبه ذلك من أوضاع متلقاة جرى أصحابها عليها جري الإلف والعادة ، وانما هم فريق من الكتاب أو المفكرين معظمهم ينتمي الى فئة المثقفين المتنورين بالعلوم العصرية ، وبعضهم ينتمي الى فئـــة « الشيوخ » الاصلاحيين ، قليل منهم قد ارتبط اسمه بحركات دينية سياسية محترفة أو بجماعات أو أحزاب منظمة لكن أغلبهم قد نشط نشاطاً فردياً خالصاً . بيد أن ما يجمع بينهم كلهم اشتراكهم في الاعتقاد بأن الاسلام ، من حيث هو دين وثقافة وحضارة ، ينبغي أن يقوم بدور فعال في توجيه الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية للفرد في مجتمع محدد أو للأمة في مجمل التجمعات البشرية على الأرض . وليس ثمة شك في أن هذا « الدور الفعال » يتفاوت أهمية وخطورة من مفكر الى آخر أو من جماعة الى أخرى ، فهو شامل متفرد لدى البعض ، ومحدود مرن متساهل لدى البعض الآخر . وهو اصلاحي معتدل لدى فريق ، راديكالي متشدد لدى فريق آخر . لكن هذا الدور المنوط بالاسلام في الحياة الفردية والاجتماعية هو الذي يميز في اطار البحث الراهن « مفكري الاسلام » هؤلاء عن فريق آخر من المفكرين الذين لا نزاع في أنهم مسلمون أيضــاً لكنهم لم يخصوا في كتابـــاتهم الاسلام بدور فاعل معين في مشروعاتهم الادبية أو الفكرية ، أو أنهم بدأوا بمواقف لا تكترث للاسلام أو لا تخلو من عداء له أو لصورة ما من صوره ثم ما لبثوا أن « اهتدوا » اليه فخصوه بكتابات تنتصر له أو تؤيده أو تدافع عنه في وجه خصومه ــ كما حدث مثلاً لمنصور فهمي وطه حسين ومحمد حسين هيكل واسماعيل مظهر ، والى حد ما العقاد . ان مفهوم « مفكري الاسلام » يحيل في هذا الكتاب صراحة الى الكتّاب العرب الذين تقع تجاربهم الفكرية الأصيلة الصميمية في مجمل الفعاليات الاسلامية أو في هذه الفعالية أو تلك منها ، اولئك الكتاب الذين قدموا اسهاماً قوياً مستلهماً من الدور الذي رأوا ان الاسلام من حيث هو دين وحضارة مدعو لأن يحتله في قضية التقدم . وفي رأيي ان هذا التحديد يسوغ الى حد كبير الاحجام عن الخوض في أعمال كتـــاب أو مفكرين كان بعض القراء يرجون الالتقاء بهم في هذا الكتاب ، كما يسوغ أيضاً التقاء بعض القراء الآخرين بكتاب قد يرون أنهم لم يخدموا قضية التقدم في العالم العربي الحديث أو أنهم خلفوا وراءهم ذكرى تبعث على الجدل . ويهمني أن أنبه هنا الى

أن عملية اختيار النماذج المدروسة لم تخضع اطلاقاً لـ« تواطؤ » شخصيّ من جانبي ، وانما أملتها علي رغبتي في الاستجابة للتحديد الذي ذكرته قبل قليل ، وهو تحديد يتقبل المسلمين أو « الاسلاميين » المحافظين مثلما يتقبل المسلمين أو الاسلاميـين « الثوريين » . وفي اعتقادي ان الامانة العلمية تفرض علي بأن أعطي جميع الفرقاء لا « الحق في الكلام » فقط وانما « فرصة الكلام » أيضاً . لكنني ، والحق يقال ، لم أكتف بالاستماع والعرض الخالصين وانما حرصت على أن يكون موقفي « نقدياً » في كل مرة بدا لي فيها ان اتخاذ مثل هذا الموقف هو أمر ضروري . أما رؤيتي الشخصية للمشكلة وأما الحدود التي أعتقد أن هذه المشكلة ينبغي أن تصاغ فيها — في صورتها المطروحة في اثناء هذا الكتاب أو في صورة معدلة جزئياً أو كلياً — فليس لها محل في فصول هذا العمل ، وما الملاحظات الشخصية التي انطوت عليها المقدمة والفصول والخاتمة الا ارهاصات أولية للاقتراب من المشكلة لا لحلها . ومع ذلك يظل السؤال التالي : ما هي مركباتُ المستقبل الاجتماعي — الثقافي العربي ، وفي أية صورة يمكن أن يدخل فيها الاسلام — أو « قراءة » ما للاسـلام — كعنصر مركّب ؟ — سؤالاً مشتركاً بيني وبين فريق الكتاب الذين يدور عليهم هذا الكتاب .

أما مفهوم « التقدم » الذي يدور عليه هذا البحث والذي أثبته تصريحاً في صدره فيلزمني ضرورة بتقديم بعد التحديدات التي تساعد على الدخول الى مجال المشكلة بالصورة التي تبدو عليها لدى المفكرين الذين تبينت في أعمالهم اهتمامات مباشرة بالمفهوم وتحقيقه . ومن المؤكد أن ليس لدي أي مسوغ قوي يدفعني الى أن أقدم منذ الآن تحديداً لمفهوم التقدم لدى هؤلاء المفكرين ، وخطوة كهذه تبدو لي ضرباً من البدء بالنهايات أحبذ اجتنابه تماماً . والمسألة فضلاعن ذلك معقدة في ذاتها أصلا ، يزيد من تعقيدها اننا في أيامنا هذه غارقون في مفهوم علمي — تكنولوجي خالص للتقدم ، وهو مفهوم لم يحظ في الحقيقة عند اولئك المفكرين بأية صورة من صنور السيادة الفكرية . فهم لم يعتقدوا أبداً أن طبيعة العقل وجوهره معادلان للعلم — بالمعنى الحديث للمصطلح — وأن التقدم العلمي هو بالتالي مرادف للتقدم الانساني . فهذا الفهم الخطير الذي انتهت اليه العقلية الغربية والذي ربما كان أجسم أخطاء هـذا العصر ، كما يرى أدريانو بوزانتي ترافرسو ، قد أدى الى امحاء الخط الفاصل بين العلم والتقنية والى اتحاد التكنولوجيا بالعلم ، مما يجعل من العسير تماماً قبول الفكرة

القائلة ان العلم يمكن ان يكون نموذجاً للتقدم . ثم ان العلاقات بين العلم والمجتمع قد أصبحت على درجة من التعقيد لا تسمح بتقرير ما كان يمكن تقريره في السابق من القول ان العلم هو المجال الوحيد الذي يمكن الكلام فيه على تقدم حقيقي ، وذلك بسبب غياب المعادل الانساني منه وبسبب عدم ارتباطه بأمور المجتمع الحاجية اليومية . فثمة واقعة لم يعد بامكان احد انكارها سواء في ذلك العالم وغير العالم : وهي أن العلم والعالم كليهما قد فقدا براءتهما ، اذ أصبحا مرتبطين ارتباطاً عضوياً وحيويا بالمؤسسات الاجتماعية والمدنية والسياسية والعسكرية . لقد أصبح العلم والعلماء في خدمة المؤسسات الصناعية والعسكرية بدلاً من أن يكونا في خدمة الانسانية ، كما أصبحت الأموال التي تنفق على التجهيزات الحربية المعدة ، في اللحظة التي يراها السياسيون المحترفون مناسبة ، لتدمير الانسانية او لتدمير جزء منها ، أعظم بكثير من تلك التي تنفق لإسعاد الانسانية وتخفيف أعبائها وآلامها . ان العالم الذي كان يدّعي أنه « فوق الغوغاء » قد انخرط اليوم في الزحام الكبير وأصبح موظفاً في خدمة مؤسسات بريئة وغير بريئة على حد سواء . ومن الطبيعي أن يؤثر هذا الوضع على مفهوم التقدم بحيث يصبح هذا المفهوم معرضاً لتقلبات الحياة الاجتماعية والسياسية ، وتصبح الأرض التي يتحرك عليها رملية تماماً لا قرار لها . ومعنى ذلك كله أن التوحيد بين التقدم والعلم ـ التكنولوجيا قد بدأ يزعزع من واقعية التقدم نفسه ويحل صوراً من التشاؤم أو المرارة أو الخوف والجزع على مستقبل الانسان محل التفاؤل الذي بشرت به في البداية انجازات العلم ـ التكنولوجيا اذ خففت من آلام الانسانية وهمومها وقربت من أجزاء المعمورة وسهلت الحياة ورفعت مستوى العيش وخفضت مستوى الوفيات ورفعت متوسط أجل الانسان ... الخ . أما الاخطار الجسيمة التي تخيم بظلالها القاتمة على مستقبل الارض المشحونة بالاسلحة المدمرة وعلى الجو الملبد بالجراثيم والبيئة الملوثة والعالم القلق المضطرب المهدد بالفوضى المتعاظمة باستمرار . فكل ذلك يزعزع أكثر فأكثر من مفهوم التقدم المرتبط بثنائي العلم ـ التكنولوجيا الموحّد .

وفي كل الاحوال ثمة بعض الامور العامة التي ينبغي أن تكون ماثلة في ذهن كل من يود التعرف على اشكالية التقدم في الفكر الحديث بالاجمال :

الأمر الأول : ان فكرة التقدم تعبر في جوهرها عن بمفهوم اجتماعي – تاريخي ، بمعنى أن الفكرة ومضمونها الدال عليها هي حصيلة عملية اجتماعية – تاريخية ذات صلة وثيقة بالتطور الاجتماعي – الثقافي للانسانية الذي لا تنفك عنه هذه الفكرة .

الأمر الثاني : ان هذا المفهوم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهومين آخرين ، هما مفهوم التطور ومفهوم التغير . أمـــا المفهوم الأول فهو وليد الفلسفة الداروينية بصورة خاصة ، وهو يبدو كشرط خارجي لحركة تعتّري الموجود وتنقله من حال الى حال . وهو أيضاً ذوطابع « محايد »أخلاقياً،ويتصل بوجه خاص بالكائن الحي أو البيولوجي. أما التغير فينصب بصورة خاصة على التطور الكوني أو على عالم الظواهر الفيزيائية ، وهو عار عن كل مضمون أخلاقي ، وحتّى حين ينقل الى حقل الظواهر الاجتماعية والتاريخية المتصلة بالطبيعة والقوى الكونية فإنه يظل أيضاً عارياً عن كل « حكم قيمة » . اما التقدم فهو مظهر جزئي من مظاهر التغير ، لكنه تغير مرتبط بقيمة ، وذلك حين يقبض الوعي الانساني على واقعة من الوقائع ويدرك معنى خاصاً لها يعلق عليه أهمية انسانية خاصة ، للفرد أو للمجتمع . فمفهوم التقدم هو بالدرجة الاولى مفهوم معياري أخلاقي ، واذا ما جرد من هذا الطابع فانه لا يبقى لوجوده أي مسوغ ويصبح مصطلحا « تغير » و « تطور » قادرين آنذاك على تغطية ما يُدَلّ به عليه .

الأمر الثالث يتفرع عن الثاني : وهو أن مفهومي التطور والتغير يبدوان مفهومين علميين موضوعيين ، بينما يبدو مفهوم التقدم مفهوماً ذاتياً نسبياً يتحرك على أرضٍ غير ثابتة . ومعنى ذلك أن التطور والتغير يصوران حركة الواقع كما هو في أحواله المختلفة الطبيعية أو الاجتماعية أو الثقافية .. فهما يعكسان اذن « حيادا انفعالياً » في التفكير العلمي . أما مفهوم التقدم فليس من المسلم به تماماً أن يكون مفهوماً علمياً ، وهو لا يبدو كذلك الا في الفلسفات الداروينية والوضعية الكونتية ، وبمعنى ما في الفلسفة الماركسية .

الأمر الرابع : ان مفهوم التقدم لا يرجع الى الثورة العلمية الصنـــاعية التي نقلت الانسانية كلها من حالة الى حالة ، ولا الى الفلسفة الداروينية التطورية التي ابتدعت فكرة « النشوء والارتقاء» في عالم الطبيعة والاحياء ، وانمـــا هو أقدم من هاتين الظاهرتين بكثير . فنحن نجد له صوراً متباينة في أقدم الثقافات التي نعرفها . لكن

الفرق بين المفهوم قديماً وبينه حديثاً يتمثل في أنه قد بدا في الثقافات القديمة ذا طابع ميتافيزيقي ، أو انفعالي يعكس الرجاء او الامل أو الرغبة لدى الانسان في قدوم حالة أو مرحلة معينة مرغوب فيها هي أفضل من المرحلة أو المراحل السابقة . أما العصور الحديثة — وخاصة في الفلسفات التي أشرت اليها قبل قليل — فقد جعلت من هذا المفهوم مفهوماً واقعياً لا مجرد انعكاس لأمل أو رجاء مثالي او خيالي ، وادعت لنفسها القدرة على تسويغ المفهوم مؤمنة بواقعيته على أرض التاريخ وفي حركة الانسان وفعالياته .

الأمر الخامس : ان الطابع الأخلاقي المعياري لمفهوم التقدم — إذ يعني قبل كل شيء ما هو مرغوب فيه أو ما هو الأفضل والأصلح أو ما هو مثـالي يرجى تحقيقه في المستقبل القريب أو البعيد — وان نسبية هذا المفهوم التي تلزم بصورة طبيعية عن طابعه القيمي الاخلاقي ، قد ولّدا مفاهيم مختلفة للتقدم ، فكان هذا حيناً مساوياً للحصول على قدر أكبر مطرد الزيادة من اللذة الدنيوية ، وصار حيناً آخر يساوي انتشار ديانة معينة وتحقيقها لانجازات سريعة كبرى ، وعنى بالنسبة لآخرين غزارة الانتاج الاقتصادي والمادي والتوسع في استغلال مصـادر الطبيعة لمصلحة الانسان .. أو اطراد التحرر من قيود التقليد أو من طغيان المادة ، او الاقتراب من حالة « علمية » للانسانية أو من حالة مثالية يمحى فيها استغلال الانسان للانسان ... الخ . وهكذا أمكن لمفهوم التقدم أن يكون اجتماعياً أو أخلاقياً أو دينياً أو اقتصادياً أو طبيعياً .

الأمر السادس والأخير : وهو يخص مفهوم التقدم لدى المفكرين العرب المحدثين — أن مصطلح «التقدم» — وهو نقل عربي لكلمة Progrès الفرنسية وقرينتاها الانجليزية والألمانية — ليس هو المصطلح الاكثر استخداماً عندهم ، اذ ثمة مصطلحات أخرى مكافئة لها تماماً مثل مصطلح الترقي الذي نجده أوسع انتشاراً حتى فترة ما بين الحربين الكونيتين في القرن العشرين ، ومصطلح « التمدن» الذي يشير في أغلب الأحيان الى ما يعبر عنه اليوم مصطلح « الحضارة » لكنه يشير في بعض الأحيان إلى عين ما يفهم من « التقدم » حين يجرد من حتمية الحركة الغائية نحو الأفضل وحين ينطوي على معنى « الفعل » الحركي لا الانفعال السكوني أو الوضع الثابت . ومع أن مصطلح « التقدم » حديث الا ان بعض المفكرين العرب المحدثين أنفسهم ، كالزهراوي مثلاً ، قـد

استخدموا كلمات « التحسين » و « الفوز » و « الصلاح » و « الفلاح » — وهي كلمات عربية أصيلة استخدمت بعض مشتقاتها في القرآن نفسه بالمعنى الذي تستخدم به كلمتا « الترقي » و « التقدم » المحدثتان . لكن من الحق أن يقال ان مفهوم « التقدم » عند مفكري الإسلام المحدثين لم يؤخذ ، إلا لماماً ، بالمعنى الذي نجده لدى فلاسفة « التقد م » التنويريين في أوربا . فهم قد جردوه في أغلب الأحيان من جل عناصره « التنويرية » ورأوا فيه صدى لحالة أدبية أو فنية أو تقنية على أبناء المدنية الأقل حظاً من هذه الحالة استنفاذ كل الوسائل الممكنة لعبور الهوة الفاصلة بين حالة التخلف والضعف وحالة القوة والترقي أو التقدم . لذا كان من الضروري استبعاد فكرة التوحيد الخالص بين مفهوم التقدم كما نجده في « فلسفات التقدم » الغربية الحديثة وبين هذا المفهوم نفسه بالصورة التي حددها له مفكرو الاسلام في العالم العربي الحديث . لكن هذا لا يعني ان بعض المفكرين الذين تدور عليهم الدراسة لم يتبنوا صراحة بعض أفهام هذه الفلسفات في التقدم ، فهذا قد حدث فعلاً . بيد أن الغالب الأعم لم يكن هو هذه الافهام . ولعل في هذا التقرير ما يسوغ الاعتراض التالي : ان لمفهوم «التقدم» في العصر الحديث معنى اصطلاحياً خاصاً لا يجوز التهاون في اطلاقه ، وهذا المعنى ليس هو الشائع عند مفكري الاسلام المحدثين الذين يصعب القول انهم ، من حيث هم مسلمون ، مستعدون للاخذ به . واذن ، أفلا يكون الأصح أن يدور الكلام على مفهوم « النهضة » عند هؤلاء لا على مفهوم « التقدم » ؟ والاعتراض ، لا شك ، وجيه . فان الخلط في المفاهيم أمر مجاف للدقة العلمية . وبالفعل اختار جميع الدارسين للفكر العربي الحديث مصطلح « النهضة » ووسموا به مجمل الانتاج الفكري في القرنين التاسع عشر والعشرين . لكن من الحق أن يقال أيضاً : من وجه أول ، ان بعض وجوه مفهوم التقدم التنويري قد لاقت صدى لا ينكر عند المفكرين الذين هم موضوع البحث الراهن ، ومن وجه ثان،ان مصطلحي « التقدم » و « الترقي » قد ترددا في كتابات هؤلاء المفكرين أكثر بكثير من تردد مصطلح « النهضة » الذي لم يستخدم في الحقيقة الا قليلاً . ومع ذلك فان « صراع المصطلحات » هذا يبدو لنا غير خطير وبامكاننا أن نسلم بما يطالبنا به بعض الدارسين من ضرورة الكلام على « أسس النهضة » لا على « أسس التقدم » ، أو من الاقرار بأن « التقدم » المقصود هنا هو في الحقيقة مجرد « نهضة » فحسب . وفي هذه الحالة يكون احتفاظنا بمصطلح « التقدم » مرتفقاً بالاستخدام « العام » للكلمة من ناحية ،

وباستخدام المفكرين العرب المسلمين أنفسهم لهذه الكلمة من ناحية ثانية .

ويهمني بعد هذا كله ان أنبه ثانية الى انني لا أؤرخ للفكر العربي الحديث ــ فأنا قد قصرت جهدي على دراسة فريق لا يستوعب كل ما انطوى عليه هذا الفكر ، وان كان أوسع الفرقاء تمثيلا وأخطرهم مكانة ــ لا بل انني لا أؤرخ تأريخاً كاملا للمشكلة التي اخترتها موضوعاً لهذا البحث ، فان الهمّ الاساسي قد تمثل عندي في « اختيار » أكثر الأعمال تعبيراً عن « اشكالية التقدم » من أجل تحليل هذه الاشكالية وبيان العناصر الأساسية المكونة لها . لكن التحليل هنا لم يكن منفصلا عن التاريخ ، فقد لجأت الى طريقة استخدمتها من قبل في عدد من الأعمال العلمية التي نشرتها باللغة الفرنسية على وجه الخصوص ، طريقة يتعانق فيها الآمر التاريخي بآمر التحليل ، فلا هي بالتاريخ الخالص ولا هي بالتحليل المتفرد بالعمق ، ولكنها مزيج من الاثنين يضعنا على أرض التاريخ والمعرفة في آن واحد . لذا لا ينتظرن أحد أن يجد في ثنايا هذا الكتاب عرضاً تاريخياً مفصلا أو رصداً كاملا لكل أعمال المفكرين والكتاب الذين عاشوا في جميع الأقطار العربية في الحقبة التي تبدأ عند حدود منتصف القرن التاسع عشر وتنتهي عند حدود منتصف القرن العشرين . ان تاريخاً كاملا لهذه الفترة ، ولأصحاب التيار الفكري الذين عليهم مدار هذا الكتاب ، لا يمكن ان يضعه باحث واحد ، وانما ينبغي ان تتصدى له مجموعة من الباحثين خلال فترة طويلة . وأنا لا أرجو الا أن يكون كتابي هذا « مدخلاً » لهذه الأبحاث التي آمل أن تستأنف في وقت قريب جداً وبشكل موسع وحثيث . وانه لأمر طبيعي وضروري أن ينطوي مشروع كهذا على دراسة الحركات الفكرية العربية الحديثة التي وان كانت تكتسب قيمتها الرئيسة غالباً في اطار « سيكولوجيا الأفكار وارتكاساتها » لا في صلاحيتها لان تعتمد ، بصورة متفردة ، في تحقيق التقدم ، الا انها تظل مفيدة لدراسة الواقع الاجتماعي ــ الثقافي الذي ينبغي أن يظل ملهماً أساسياً ومنطلقاً جوهرياً لكل علم أو نظر يستهدف عملا أو فعلا .

وثمة اخيراً أمران أحرص على الاشارة اليهما هنا . أول هذين الأمرين هو انني قد استكثرت من « النصوص » في ثنايا الكتاب ، وكان استكثاري هذا أمراً مقصوداً لذاته . فأنا مقتنع كل الاقتناع بأن الدراسات الاخبارية التحليلية الخالصة ترينا ظهور المفكرين أكثر مما ترينا وجوههم ، وتعرفنا بمؤلفيها اكثر مما تعرفنا بمن هم موضوع

لها . وفي رأيي ان الاتصال المباشر بأعمال المفكرين هو الذي يقربهم منا أو يقربنا منهم . ومن وجه آخر اعترف بأن حرصي على إيراد الكثير من النصوص انما يرجع الى اعتقادي بأن هذه النصوص ليست جثثاً هامدة او ميتة لا تستحق أكثر من أن تروى أو تحكى او تشرح من بعيد تشريحاً يجردها من كل واقع حي . ان هذا لا يعني أن الحق، كل الحق، يكمن في هذه النصوص — فثمةنصوص فيها الى جانب الافكار الايجابية الصائبة،أفكار يمكن ان ننازع فيها أو لا نرضى عنهـا بالمرة أو نتحفظ بازائها — لكن من المؤكد أن هذه النصوص ما تزال محتفظة،بالاجمال ، بقدر كبير من الحياة . وأنا زعيم بأنه ما من قارىء عربي يقظ الا وتثير هذه النصوص عنده استجابة حية ما . ويستوي بعد ذلك ان تعبر هذه الاستجابة عن الرضى والقبول ، أو أن تعبر عن الإعراض والنفور .

وثاني هذين الامرين انني عانيت كثيراً من أمر المراجع والدراسات التي تدور على الفكر العربي الحديث وعلى بعض المفكرين الذين ينتمون الى الفريق الذي يدور عليه موضوع هذا الكتاب : الى أية درجة كان ينبغي عليّ الرجوع الى هذه المراجع وهي على ما هي عليه من ميول وأهواء وأغراض ؟ والى أي مدى كان بامكاني العزوف عن « تحلية » كتابي بعدد لا يكاد يحصر من أسمـاء المؤلفين من عرب وأوربيين وأمريكيين عودتنا معاشرتنا لصانعي « رسائل الدكتوراه » وموجهيها ، فضلا عن قداسة آمر « الموسوعية » لدى المستشرقين ، الشعور بالاثم أو بالتقصير ان نحن أغفلناها ؟ واذا ما وطنت العزم على التحرر من وطأة هذه الأعمال المختلفة وعلى اختيار الاستماع الى المفكرين الذين أود دراستهم فقط ، هل سيكون من حقي فعلا إغفال الاستماع الى آراء الذين استمعوا هم أيضاً الى هؤلاء المفكرين ؟ ولكن ألم يكن استماعي لآراء هؤلاء التي لا تخلو من تباعد وتنافر في كثير من الأحيان قادراً على أن يجرني الى الدخول في معركة التفسيرات والتأويلات والتخريجات؟وقبل هذا كله: ألست أعتقد بأن عدداً كبيراً من المفكرين الذين عرضت لهم لم يحظَ باهتمام الدارسين المحدثين وان الحق الأول الاساسي لهؤلاء المفكرين هو ان يستمع اليهم قبل أي أمر آخر ؟ .. الى غير ذلك من أسئلة لا مسوغ للاسترسال في ايرادها . ولقد استقر رأيي أخيراً على أن أنهج في هذه المسألة النهج التالي : أن يكون معتمدي الاول هو النصوص الجوهرية أو النصوص — الاصول الأساسية للمفكرين أنفسهم ، وأن أتجنب تكديس

المراجع والدراسات الحديثة ما استطعت الى ذلك سبيلا ، فلا أحمل نفسي عناء الدخول في جدل عقيم مع هذا الكاتب أو ذاك ممن قد لا أرضى عن أحكامهم ، ولا أرهب القارىء بمراجعي « الموسوعية » ، وباحالته المستمرة الى كل ما كتب عن هذا الكاتب أو ذاك في هذه اللغة أو تلك ، من غث أو سمين ، ولا أسرف في حجم الكتاب كي لا يكون ذلك سبباً ينكب القارىء عن الاسترسال في متابعته الى غايته فتضيع الفائدة المرجوة من تأليفه .

أما جماع هذه « الاجراءات المنهجية » فسيكون « قراءة » شرعت في جمع عناصرها منذ مطلع عام ١٩٧٣ وعكفت على صياغة صورتها الفكرية واللغوية الاولى خلال العام الجامعي ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ ، حين منحتني الجامعة الاردنية إجازة تفرغ علمي قضيتها في فرنسا ، ثم ادخلت بعد ذلك تعديلات واضافات بلغت بها الصورة التي هي عليها الآن . واذا كنت أطمع في أمر فهو في أن تحمل هذه الصورة إلى القراء تعبيراً قويماً عن اسهامات « الإسلاميين » في الفعالية الفكرية العربية الحديثة ، وفي أن تنبهني القراءات النقدية إلى ما اعوجّ من الصورة فيتسنى لي بذلك أن أعود إليها من جديد لأنظر وأقوّم .

والله من وراء القصد .

فهمي جدعان

الفصل الأول

ميتافيزيقا التقدم

مثّل الإسلام منذ البداية لدى المسلمين أنفسهم أسمى صورة من صور الحياة الدينية والدنيوية على حد سواء . وقد وضع حداً نهائياً لحركة الوحي العام نفسه . فرسول الإسلام هو خاتم الرسل ، والوحي «المحمدي» هو آخر وحي يتنزل على بشر. فهولهذا يعبرعن الحالة النهائية للمعرفة الدينية وللفعل الأخلاقي اللذين ينبغي على الانسان أن يأخذ بهما استجابة للنداء الإلهي . فالدين الإسلامي اذن هو الهدف أو الغاية التي اتجهت نحوها الانسانية بتوجيه من الله ووحي منه . وهو هدف وغاية من حيث أنه تقرير نهائي لا رجعة عنه لمذهب التوحيد الخالص والتنزيه المطلق ؛ وهو هدف وغاية من حيث أنه تقرير نهائي وحاسم لأسمى ما على الانسانية أن تلتزم به من أخلاق ومعاملات وفعل على الأرض .

والواقع أن الأسلام الذي يبدو بهذا المعنى — بالأضافة الى الديانات التي سبقته ، من سماوية الهية أو طبيعية وثنية — نهاية حركة في الوجود وفي الفعل متقدمة الى الأمام ، هو أيضاً وبنفس القدر حركة راجعة الى البداية أو الى الأصل . لأن « الحنيفية الابراهيمية » هي الأصل النقي الخالص للوحي . وما حدث في الحقبة الزمنية الانسانية التي تفصل الحنيفية عن الاسلام مما يبدو « تقدماً » هو في حقيقة الأمر تراجع حقيقي . وقد اتخذ هذا التراجع أشكالاً عدة إن في اليهودية وخرقها للميثاق ، أو في المسيحية وتأليهها للأنسان أو تأنيسها لله ، أو في الديانات الطبيعية السادرة في غيّها الممعنة في التنكر لرسالات السماء وفي التنكب عن طريق النور .

فليس الأمر اذن تماماً وبالدقة الكاملة على النحو الذي تصور عليه الأمر كل من محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضـــا حين ذهبا الى أن الإسلام قد جاء بعد أن بلغ سن الاجتماع البشري رشده وبعد أن مرت الانسانية بطورين سابقين : طور الطفولة للناشيء الحديث العهد بالوجود الذي تكفلت به اليهودية ، وطور الوجدان والقلب الأكثر تقدماً الذي استجابت له المسيحية [1] . ان الفهم الديني الاسلامي الأدق لهذه القضية يرتد فعلا الى الاعتقاد بأن انحرافاً وخروجاً عن الينبوع الأصلي أو الأصيل قد حدث ، وبأن الإسلام قد جاء للقيام بعملية تصحيح ترد الأمور الى نصابها وتعود بالعقل الانساني الى صفاء الأصل ونقاء النبع .

ولقد قام الإسلام بالمهمة التي ألقيت على عاتقه دون أي شعور بالاثم والخطيئة . فما كان لخطيئة آدم أن تحمل الانسان المسلم شيئاً لم يكن ليطيقه لأنه لم يكن هو صاحب الخطيئة ، وما كان لوازرة عنده أن تزر وزر أخرى . لقد سقط آدم بتمرده على الله فخرج من الجنة يجر ذيول الندم ــ والعفو ايضاً ــ كما خرج معه ملعوناً ذاك الذي كان بصورة أو بأخرى سبباً بعيداً لسقوطه. خرج كلاهما من ملكوت الله وحملا معهما خارج هذا الملكوت جدلية الحق والباطل . وما أن حط آدم قدميه على الارض التي اصبحت مأوى له ولأبنائه من بعده حتى نسي كل شيء أو أنسيه . وبدأت الملحمة التي كرّم الله بها الانسان ، ملحمة (الخلافة في الارض) والنضال ضد الباطل إلى أن تقوم الساعة . فخروج آدم من الجنة ليس اذن سقوطاً بمعنى الكلمة وانما هو ذريعة لخلق افق الانسان الواسع . وعلى الرغم من أن هذا التمرد الذي تلاه الخروج يمكن أن يوحي بأن عملية تقهقر في تاريخ الخليقة قد حدثت إلا أن الأمر في الواقع ليس اطلاقاً على هذا النحو ، فما حدث لم يحدث في عالم « الخليقة » أو الخلق وإنما حدث في عالم « الأمر » ، وهو لم يعبر عن تقهقر لأن عالم الأمر غير خاضع لحركة الزمان التي لا يقاس التقدم والتقهقر الا على ضوئها . وفي كـــل الأحوال لم تخلف هذه الواقعة أي أثر جذري خـــاص في تصور التاريخ الانساني أو الأرضي المشخص لدى الانسان المسلم ، على العكس تماماً مما خلفته من آثار عميقة في التصورات المسيحية مثلا .

---

(١) محمد عبده : رسالة التوحيد ، طبعة دار المعارف بمصر بتحقيق محمود ابو ريه ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ١٦٠ – ١٦٢ ، ومقدمة محمد رشيد رضا لكتاب (الاسلام والنصرانية) لمحمد عبده القاهرة ١٣٢٠ / ١٩٠٢ ، ص ٢ .

ولقد كان جمهور المسلمين مطمئناً اطمئناناً خالصاً بريئاً للإنجاز العظيم الذي حققه بزوغ الاسلام، كما كان مطمئناً الى التقدم اللانهائي الذي سيحرزه هذا الدين على كل دين سواه . ولم يخالجه أي شك في أن عصر الإسلام هو خير العصور طراً . الا أن هذا الجمهور نفسه قد اضطرب اضطراباً عنيفاً على مستوى التاريخ . ذلك أن حركة الاسلام الاجتماعية والعسكرية والثقافية قد دفعت فجأة الى الصدارة بالشعور الفاجع بالهوة السحيقة التي باتت تفصل بين الحقيقة من ناحية والتاريخ من ناحية أخرى . فالحقيقة الأصيلة الجوهرية تقرر علم المسلم وسموه كما تقرر سمو الإسلام وحقيته بالإضافة الى كل دين آخر . وما حققه النبي وصحبه يبعث بحق على الاطمئنان الى هذا الاعتقاد . لكن عصر النبي بدأ بالانسحاب رويداً رويداً، اذ لم يكن القرن النبوي، في تصور الاسلام الواقعي ، ثابتاً لا يحول وانما كان ككل ما ينتمي الى عـــالم المكان والزمان يدخل في التاريخ أي ينسحب ويتراجع باستمرار . وقد كبر على المسلمين أن يكون هذا الانسحاب فاجعاً عنيفاً . فقد رحل الخليفة الأول في وقت قصير جداً ، ولحق به الخليفة الثاني مغتالا بيد آثمة ، وتبعهما الثالث قتلاً في ظروف معقدة شنيعة ، ولقي الرابع حتفه ظلماً وعدواناً . وبرحيل الخليفة الرابع يدخل الاسلام في عصر جديد تماماً ، عصرٍ اختفت فيه « الخلافة الراشدة » ليحل مكانها ملك كسروي أدانه الاسلام نفسه منذ البداية ، ولكي لا تقف المشاحنات والحروب والخلافات عند حد طيلة قرون عدة . وقد سوغ هذا بروز مذاهب وفرق مختلفة ومتنافرة عمقت الشعور بالمصير المظلم في تاريخ الاسلام العام كما رسخت الشعور بالأسى والفجيعة بازاء العصور الجديدة . وقد ولد هذا عند فريق من المسلمين نظرات متشائمة زعم اصحابها معها أن النبي نفسه قد تنبأ بهذا كله . وتبلرت هذه النظرية خاصة في أحاديث اهمها اثنان رفعا الى الرسول يقول أحدهما : « افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة احداها هي الناجية » ، ويقول ثانيهما : « خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم »(1) . ومعنى ذلك أن الاسلام سينتهي ليس فقط الى الفشل والتناثر وانما الى الابتعاد شيئاً فشيئاً وبصورة نامية مطردة عن الأصول ، أي أن عين ما حدث في الفترة الواقعة بين الحنيفية والاسلام سيقع ما بين الاسلام

---

(1) صحيح مسلم : جـ ٢ ، ص ١٧٦ و ١٧٨ ؛ شرح الترمذي : جـ ٩ ، ص ٤٨ ، ٦٥ ، ٧١، ٧٣ ، ٧٤ ، البغدادي:الفرق بين الفرق : ص ٤ – ٩ ... الخ .

والقرون التالية ، حتى يوم القيامة . ومعنى ذلك ان الانسانية التي يحتضنها الاسلام ويلفها بين ثناياه « تتقدم » نحو ما هو أسوأ لا نحو ما هو أفضل ، وأن هذا التقدم حتمي لا راد له ولا سبيل الى دفعه قد قدّره الله وأعلن عنه رسوله نفسه . والواقع أن هذا « التقدم نحو الأسوأ » ليس بالنسبة الى هؤلاء « نقلياً » فحسب وانما هـو مدعوم بالواقع . والحق الذي ينبغي أن يقال هو أن « النص النقلي » قد جاء هنا ليبنى على أساس الواقع القائم أو على اساس الذي حدث . ومع ان هذه الأحاديث وأمثالها قد وضعت على الارجح إما لتسويغ ما حدث — اذا فرضنا أن الوضعة هم مسلمون فعلا — واما لتوجيه مسيرة الاسلام في طريق اليأس — اذا فرضنا أن الوضعة منافقون — فإنه ما من شك في أنها لم تكن الا لتحدث خللا في تصورات جماهير المسلمين للتاريخ ، خللا يمكن ان يدفعها الى الاستسلام والخضوع لكل ما يجري في الحياة السياسية والأجتماعية ، هذا اذا لم يدفعها الى الانسحاب من العالم والتعلق بأذيال المحترفين الذين راحوا ينسلون من الحياة العامة ويهجرون الارض المسكونة منتحلين اسم الصوفية أو المتصوفة أو أهل الحق .

والواقع أننا لا نجد الإحساس بالخلل لدى عامة المسلمين فقط وانما نجده ايضاً لدى كبار المفكرين والادباء . فهذا الجاحظ (م ٢٥٥ هـ) وهو واحد من عظماء الاعتزال ورواد الأدب يقدم نظرية في التاريخ مشتقة من الأحداث السياسية ، وعلى الرغم من أن التشاؤم ومفهوم « التقهقر » يخيّمان على صورتها العامة الا ان الجاحظ يبعث فيها في النهاية روح الأمل والنضال . وهو يعرض هذه النظرية في رسالة له في « النابتة » فيقرر أن الاسلام الى عهده قد انتهى الى مرحلة يمكن أن تسمى بمرحلة (الكفر) والسير في طريق التمرد على الله . وهذه المرحلة قـد جاءت بعد مرحلتين سابقتين : الاولى يسميها (مرحلة التوحيد) ويمثلها عصر النبي بكل فضائله وشمائله حين كان الدين طاهراً نقياً منزهاً خالص التوحيد ، وكانت الجماعة موحدة قوية متضامنة الاطراف والاعضاء متماسكة اما الثانية فتستهل بواقعة شنيعة فظيعة هي مقتل عثمان على مرأى ومسمع من الصحابة والتابعين أنفسهم . ثم تلحق بها واقعة لا تقل شناعة وفظاعة هي مقتل علي واعتلاء معاوية سدة الحكم في الاسلام . ولقد غيّر معاوية نظام الحكم في الاسلام تغييراً حاسماً فجعل منه نظاماً ملكياً كسروياً قائماً على الظلم وعلى الخروج المستمر على الاوامر الشرعية . وسار خلفه على اثره

المشؤوم فاستحق عصرهم جميعاً أن يطلق عليه اسم (عصر الفجور) ، أما «عصر الكفر» الذي شهده الجاحظ فقد فاق عصر الفجور بظهور (النابتة) الذين لم يكتفوا بالسكوت على المظالم التي اقترفها بنو مروان الفجرة وانما ذهبوا – يدعمهم العوام في ذلك – الى تسويغ أعمالهم وتكفير من يتعرض لها بالنقمة أو الثورة أو النقد والى اكثر من ذلك ، أي الدعوة لهؤلاء الفجرة . إن عصر الكفر هذا يتميز بالخروج على كل ما هو مقدس ، وبغياب الاكتراث الديني وباسقاط كل واجب بإزاء الجماعة وباحتقار أهل الحق . فنحن اذن أبعد ما نكون عن (عصر التوحيد) .

لا شك أن الجاحظ كان ذا هوى عباسي وانه كان يبغض الامويين بغضاً عظيماً . لكن ينبغي أن يكون منا على بال أنه كان أيضاً معتزلياً ، ومعتزلياً مسؤولا ، فهو اذن ان كان ذا هوى عباسي فإنه لم يكنه قطعياً بصورة غير مشروطة . اذ ان ما قام به الامويون قد كان فعلاً وبحق خروجاً على امور جوهرية في الاسلام وتنكراً للحق الذي رسخه الخلفاء الأربعة الأوائل فجاء معاوية وعشيرته الاقربون ليبتدعوا في الاسلام نظاماً لا يمكن الا لذي هوى أو غرض غير منزه تسويغه والدفاع عنه .

ومهما يكن من امر فان الظلال السوداء في تصور الجاحظ لتاريخ المجتمع الاسلامي الى عهده ما تلبث أن تجد تعديلا لها في ارتداد الجاحظ الى معتقده الاعتزالي واستخدامه لمبدأين أساسيين من مبادىء الاعتزال لتخطي الواقع المشؤوم أو لوضع حد لعملية التدهور والسير نحو الأسوأ . فالجاحظ لا يعتقد أن ثمة حتمية كونية أو جبرية عامة تتحكم في التاريخ والوجود وفي الانسان ، وهو لذلك لا يعتقد أن عملية التدهور التي تمت فنقلت الاسلام من مرحلة التوحيد الى مرحلة الفجور ومن هذه الى مرحلة الكفر هي عملية خاضعة لقانون يتحكم في طبيعة الأشياء ويوجهها هذه الوجهة المشؤومة . واذا كان ثمة فاعل حقيقي يوجه التاريخ هذه الوجهة أو تلك فلا يمكن أن يكون هذا الفاعل الا الله نفسه . لكن ما حدث هو شر حقاً ، إذ مقتل عثمان شر ، ومقتل علي شر ، ومقتل الحسين شر ، وضرب الكعبة شر ، وإهراق دماء المسلمين شر ، وتشويه مبدأ التوحيد شر ، والاستهانة بحقوق المجتمع وبالواجب المفروض بإزائه شر ، وقبل هذا كله وبعد هذا كله تحويل النظام الاسلامي الشوري الى نظام تعسفي قهري كسروي هو شر بإطلاق . لكن الله لا يفعل الشر في مذهب المعتزلة . وهذه الشرور كلها انسانية ، بنو امية أنفسهم هم المسؤولون عنها وهم

أصحابها ، والذين يسوغون أفعالهم ويدافعون عنهم سادرون هم أيضاً في الشر وعليهم أن يتحملوا مسؤولية ما يقترفون من فعل . فما الذي يبقى اذن بعد هذا كله ، وقد تحققت المسؤولية الانسانية عن هذه الافعال وعن عملية التدهور التاريخي؟ الذي يبقى هو على وجه التحديد اللجوء الى مبدأ تناط به عملية التصحيح واعادة الامور الى نصابها ، هذا المبدأ هو (مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) والجاحظ ، استناداً الى المبدأ الاعتزالي الخامس هذا ، يحث اعضاء الجماعة على عدم الوقوف مكتوفي الايدي أمام عملية الخروج المستمر على التوحيد ، وعلى عدم السكوت عمّا يبثه هؤلاء النابتة والعوام من مفاسد اجتماعية ودينية وسياسية ، ويدعو بقوة الى اجتثاث فضائحهم باجتثاث شوكتهم وبتخليص المجتمع الاسلامي منهم من أجل العودة الى الحالة الخالصة للدين ، حالة التوحيد (١)

اما ابو بكر الطرطوشي (٤٥٠ هـ — ٥٢٠ هـ) السني التقليدي المغربي — المشرقي فلا يحمل تفكيره بذور النضال التي يحملها فكر الجاحظ المعتزلي ، وشعوره بفساد الزمان واتجاهه الى الهاوية بصورة لا راد لها ، وبأن « الدهر الخؤون » هو الذي بدأ يحكم الوجود ، حاد مرير ؛ لقد كتب يقول :

« فأما اليوم فقد ذهب صفو الزمان وبقي كدره . فالموت اليوم تحفة لكل مسلم ، كأن الخير أصبح خاملا ، والشر أصبح ناظراً ، وكأن الغي اصبح ضاحكاً والرشيد باكياً ، وكأن العدل أصبح غائراً وأصبح الجور غالباً ، وكأن العقل اصبح مدفوعاً والجهل منشوراً ، وكأن اللؤم أصبح باسقاً والكرم خاوياً ، وكأن الود أصبح مقطوعاً والبغضاء موصولة ، وكأن الكرامة قد سلبت من الصالحين وتوخى بها الأشرار ، وكأن الحب اصبح مستيقظاً والوفاء نائماً ، وكأن الكذب اصبح مثمراً والصدق ماحلاً ، وكأن الاشرار أصبحوا يسامون السماء وأصبح الأخيار يردون بطن الارض » (٢) .

ولا شك أن هذه الحالة التي وصل اليها الزمان لدى عامة أهل السنة وعلمائهم ايضاً هي مما لا يمكن علاجه بالطرق العادية ، خاصة أن هذا « التقدم نحو الأسوأ »

---

(١) الجاحظ : رسالة في النابتة (في مجموعة « رسائل الجاحظ » ، جـ ٢) ص ٧ — ٢٠ .
(٢) أبو بكر الطرطوشي : سراج الملوك ، القاهرة ، ١٣٥٤ / ١٩٣٥ ، ص ٣٢ .

لم يعد ظاهرة بسيطة يمكن تطويقها وعزلها وانما اصبح له أذن صاغية في اوساط واسعة جداً لدى جمهور اهل السنة . ومع ذلك فان هذه النظرية لم تعدم لدى مفكري أهل السنة أنفسهم من حاول أن يخفف من وطأتها وخطورتها بطريقة تختلف مع ذلك عن طريقة الجاحظ المعتزلي وذلك من أجل مكافحة اليأس الذي تدفع اليه ومن اجل بث مزيد من الثقة في نفوس المؤمنين .

وقد قام ابو حامد الغزالي (٤٥٠ هـ — ٥٠٥ هـ) بهذه المهمة . فنحن نجد لديه نظرية هي مركب من التشاؤم والتفاؤل ، أو بتعبير آخر نحن نجد لديه نظرية تعالج أو تداوي التشاؤم بالتفاؤل . والطريق هنا نقلي خالص فالغزالي يعترف بحالة الانكفاء عن عصر النبي والابتعاد عنه والتراجع دينياً ودنيوياً . وهو يسلم بفكرة تدهور العصور لكنه لا يجعل هذا التدهور شاملا لها جميعاً بحيث ينتظمها معاً في حركة واحدة متدهورة أو متقهقرة أو « متقدمة نحو الأسوأ »،وانما هو يحصر هذا الانحطاط في داخل « العصر الواحد » أو « القرن » أو « المائة سنة » . فعند نهاية كل قرن يصل دين الأمة ودنياها الى حالة من الضعف والوهن والموات توجب عملية تجديد وإحياء. وهذا ما عبر عنه النبي نفسه في هذا الحديث الذي يلجأ اليه الغزالي : « يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدد لهذه الأمة أمر دينها»[١]. وقد اعتقد الغزالي نفسه أنه واحد من هؤلاء المصلحين الذين نيطت بهم مهمة إحياء الاسلام عند رأس المائة الخامسة للهجرة ، لهذا كتب مؤلفه العظيم « إحياء علوم الدين » .

والواقع أن نظرية الغزالي في « المصلح القرني » — ان صح التعبير — تستهدف امرين في آن واحد : فهي أولا تريد أن تضع حداً للشعور بالتقهقر المستمر وتفسح بالتالي مكانة سامية للأمل والرجاء . وهي ثانياً تصلح لأن تكون بديلاً للنظرية الشيعية في « الامام المنتظر » أو « المهدي المنتظر » الذي يرجو الشيعة مجيئه لتخليصهم — أو لتخليص الاسلام نفسه من زاوية نظرهم الخاصة — من الجور والظلم اللذين حاقا بهم وبآل البيت وبالاسلام . فالشعور الفاجع بالظلم والغبن الفاحشين هو لدى الشيعة أعظم منه بكثير مما هو عليه لدى أهل السنة . فالشيعة مضطهدون وأئمتهم مشردون ووجودهم الاجتماعي — السياسي غير مشروع ، وقد اصابتهم كوارث ماحقة منذ خروج الخلافة من آل البيت ومقتل علي وفاجعة كربلاء ، وعبر التاريخين

(١) ابو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال ، الطبعة السادسة ، دمشق ، ١٩٦٠ ، ص ١١٧ .

الاموي والعباسي على حد سواء . ومع ذلك فان الفجيعة لديهم لم تولد يأساً ، وانما ولّدت املا رأوه في حتمية مجيء « إمام » أو « مهدي » يعيد الحق الى نصابه ويملأ الارض عدلا بعد أو ملئت ظلماً وجوراً ، أي يعيد الى آل البيت وشيعتهم الإمامة أو الحكم في الاسلام ، ويخلص الأرض والناس من مفاسد وطغيان الانظمة السياسية التي اقامها أهل « السنة » أو « العوام » . فالغزالي اذن – وهو منافح قوي عن النظام السياسي السني القائم في مشرق العالم الاسلامي حتّى مطلع القرن السادس الهجري – يود أن يجعل من نظريته في (المصلح المئوي) بديلا للنظرية الشيعية في « المهـــدي المنتظر » ، وذلك بعد أن أعاد تشكيل النظرية السياسية الاسلامية للتاريخ اذ تصوره سلسلة من القرون او العصور يبدأ كل واحد منها حياً نشطاً قوياً صاعداً ما يلبث أن يتجه في حركة هابطة متراجعة أو متقدمة نحو الضعف والفساد حتّى يبلغ هذا الضعف وذاك الفساد اشدهما عند نهاية القرن ، فلا يؤذن ذلك بنهاية الامة ودينها وانما يؤذن بدورة جديدة من الحياة والجد يبعثها « انسان فرد » ذو مواهب عظيمة وقدرات روحية هائلة تؤهله ، بمدد من الله وعون ، لأن يقوم بعملية تجديد وإحياء جذريتين. ومن البديهي أن الدورة (المئوية) المستمرة تكتسي عند الغزالي في نهـــاية المطاف طابع « القانون » .

والحقيقة أن مشروع الغزالي العلمي والعملي – على الرغم من عيوبه التي تمثلت بصورة خاصة في تشجيع حركة التصوف في الاسلام – يلتقي في النهاية ، ومن زاوية معينة هي زاوية التاريخ ، مع أحد جوانب المشروع الاعتزالي من ناحية ، وأحد جوانب المشروع الأشعري من ناحية ثانية . وقد يبدو هذا القول على قدر عظيم من المفارقة والغرابة . لكن ذلك هو واقع الأمر . فالمعتزلة يمثلون بالدرجة الأولى موقف المحرر للانسان من سلطة العالم الخارجي وذلك بتحميله مسؤوليته أو قدره على كتفيه ليبني وجوده الخاص الحر وليبني التاريخ دون قيود جذرية وفي حدود كافية مبدئياً لتحقيق عملية البناء هذه . فهم يمثلون بهذا الاعتبار ردة فعل حاسمة وجذرية في وجه « الجبريين » الذين لا يعترفون للانسان بهذه الفاعلية أو القدرة ، ويدعونه بالتالي الى الاستسلام لأحداث الزمان ، بقابلية مطلقة وخنوع يائس ، اذ لا حول له ولا قوة . وعلى الرغم من الخصومة العنيفة التي وقعت بين المعتزلة من ناحية وجمهور أهل السنة وخاصة الاشاعرة منهم من ناحية ثانية ، الا ان الواقع هو أن الاشاعرة في ابرز

قضية لاهوتية — فلسفية يتميزون بها ، أعني نظرية « كسب الافعال » التي تقرر أن الله يخلق الفعل على يد العبد عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرته وارادته ، يمثلون هم ايضاً ردة فعل — ولكن معتدلة — في وجه الجبريين الذين لا يعترفون للانسان بأي دور في صنع أفعاله سواء في ذلك تلك الطبيعة الحيادية وتلك الخاضعة للثواب والعقاب . وهدف الاشاعرة هو في النهاية هدف المعتزلة عينه ، أعني انقاذ مبدأ (التكليف الشرعي) وتأسيس الثواب والعقاب على مبادىء مقبولة أخلاقياً . وفي كلا الموقفين ، موقف المعتزلة وموقف الأشاعرة ، يصبح الانسان هو صاحب مصيره في التاريخ ، ولكن بدرجات متفاوتة ، إذ نصيب الإنسان من فعله عند المعتزلة يظل أكبر من نصيبه فيه عند الاشاعرة . وفي كلتا الحالتين يظل الهم الذي يكمن وراء النظريتين هـو هو . امـا الغزالي فقد كان أشعرياً في العقائد ، وليست نظريته هـذه في « المصلح القرني » الا تطبيقاً عملياً للدور الانساني الفاعل — بدعم من الله — في تاريخ لا يراد له أن يكون قسرياً طاغياً يجر الانسان من منكبيه وبقوة لا راد لها ولا دافع نحو قدر حتمي نهائي هو « الأسوأ » .

فعلى رغم التباين في المشارب والمقاصد يظل من الممكن اعتبار المعتزلة والأشاعرة والغزالي ممثلين لحركة احياء قوية في الاسلام كافحت حركة مضادة قامت باسم الاسلام ايضاً وكانت تتجه بأصحابها نحو الهاوية ، تلك هي حركة الجمود والقسر التي وعدت المجتمع الاسلامي بمصير مظلم . وانه لأمر جدير بالتنويه هنا أن نلاحظ أن حركة الجمود هذه لم تتجسد فقط على مستوى « الوجود » الفاعل أو القـابل في التاريخ وانما تبلرت أيضـا في حقل العلم والمعرفة او بتعبير أدق وأوسع في آن واحد في حقل (الثقافة) . وهنا سيكون علينا أن نتحفظ قليلا بشأن الأشاعرة والغزالي السنّيين بينما سيكون علينا أن نستمر في التنويه بالدور الايجابي للمعتزلة — السنّيين ايضاً .

والذي يمكن أن يقال ههنا هو أن الثقافة الإسلامية الأولية أو « البلفية » السابقة للحركة العامية الفلسفية في الاسلام ، قد سادتهـا نظرة « إيمانية » خالصة متفردة في الأصل الذي تستلهمه أو تحيل اليه . فالإيمان بمشتقاته النظرية والعملية ، يمثل المعيار أو المقياس النهائي الحاسم لكل حكم أو فعل . لا شك أن أصول القياس والرأي والاجتهاد قد كان لها منزلة حسنة — ولكن متفاوتة أيضاً — غير أن هذه المفاهيم قد

ربطت ربطاً عضوياً بالايمان نفسه وبما يتفرع عن الإيمان من افعال . إن الوحي المنزل ــ قرآناً أو حديثاً نبوياً ــ يمثل الأساس اللازم والكافي لكل فاعلية انسانية . والجيل الاسلامي الأول ، جيل الصحابة والتابعين ، هو الأصل الذي ينبغي الرجوع اليه باستمرار . وبكلمة تلخص حال هذه المرحلة نقول إن الوحي المنزل على رسول الإسلام قد وضع حداً لكل وحي آخر ونطق بالحقيقة النهائية وبالكلمة الأخيرة ، بحيث يمكن أن يتقرر بدون أي لبس أن الحقيقة هنا قد استنفدت تماما . وحين نقول الحقيقة فانما نعني (العلم) . وقد ربط مفهوم العلم هذا لدى جمهور أهل السنة من السلفيين والحنابلة بالعلم « النافع » دينيا. وفرق كبير بين « العلم النافع دينيا » و بين « العلم النافع للدين » . ذلك أن بعض المحدثين من المفكرين المسلمين قد استنبط من هذه الفكرة الثانية ضرورة الأخذ بكل العلوم الحديثة . أما السلفيون فلا يتوسعون اجمالا في المفهوم الى هذا الحد ، بل هم على العكس من ذلك يضيقون كثيراً من حقل العلم النافع دينيا وخاصة في تلك الأزمنة التي وصفها أبو الفرج الحنبلي (م ٧٩٥ هـ) بـ « الأزمان الفاسدة » [١] . فلدى هؤلاء « جاءت السنة بتقسيم العلم الى نافع وغير نافع والاستعاذة من العلم الذي لا ينفع وسؤال العلم النافع » [٢] . أما العلم النافع فيدل على أمرين : « أحدهما على معرفة الله وما يستحقه من الأسماء الحسنى والصفات العلى والأفعال الباهرة ــ وذلك يستلزم اجلاله واعظامه وخشيته ومهابته ومحبته ورجاءه والتوكل عليه والرضى بقضائه والصبر على بلائه ــ والأمر الثاني المعرفة بما يحبه ويرضاه وما يكرهه ويسخطه من الاعتقادات والأعمال الظاهرة والباطنة والأقوال ، فيوجب ذلك لمن علمه المسارعة الى ما فيه محبة الله ورضاه والتباعد عما يكرهه ويسخطه . فاذا أثمر العلم لصاحبه هذا فهو علم نافع . فمتى كان العلم نافعاً ووقر في القلب فقد خشع القلب لله وذل وانكسر له [و] قنعت النفس بيسير الحلال من الدنيا وشبعت به ، فأوجب لها ذلك القناعة والزهد في الدنيا » [٣] . وعلى أساس هذا المقياس يبدو مثلا « التوسع في علم العربية لغواً ونحواً » علماً غير نافع اذ « هو يشغل عن العلم الأهم » ، لذا « كره القاسم بن مخيمر علم النحو وقال : أوله

---

(١) ابن رجب البغدادي الحنبلي : فضل علم السلف على الخلف ، مطبعة النهضة القاهرة ، ١٣٤٧ هـ ، ص ٥٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٨ – ٣٩ .

شغل وآخره بغي » . والمقصود بطبيعة الحال « التوسع فيه »[1] . ومفهوم « التوسع » في « القول » كان مما بدا لأبي الفرج أمراً جسيماً ، فهو يقول :

« وقد ابتلينا بجهلة من الناس يعتقدون في بعض من توسع في القول من المتأخرين أنه أعلم ممن تقدم . فمنهم من يظن في شخص أنه أعلم من كل من تقدم من الصحابة ومن بعدهم لكثرة بيانه ومقاله . ومنهم من يقول : هو أعلم من الفقهاء المشهورين المتبوعين اكثر قولا ممن كان قبلهم . ناذا كان من بعدهم أعلم منهم لاتساع قوله كان أعلم ممن كان أقل منهم قولا بطريق الأ ولى كالثوري والأوزاعي والليث وابن المبارك وطبقتهم ، ومن قبلهم من التابعين والصحابة . فان هؤلاء كلهم أقل كلاماً ممن جاء بعدهم . وهذاتنقّص عظيم بالسلف الصالح واساءة ظن بهم ونسبة لهم الى الجهل وقصور العلم »[2]

وقد يظن أن أبا الفرج يقصد كثرة الخوض في الامور الفقهية فحسب ، لكن الحقيقة أنه يذهب الى أبعد من مجرد ذلك حين يحدد زمن العلم ويقول :

« وفي زماننا يتعين كتابة كلام أئمة السلف المقتدى بهم الى زمن الشافعي واحمد واسحق وابي عبيد . وليكن الانسان على حذر مما حدث بعدهم ، فانه حدث بعدهم حوادث كثيرة »[3] ، « فمن لم يأخذ العلم من كلامهم فاته ذلك الخير كله ، مع ما يقع في كثير من الباطل متابعة لمن تأخر عنهم » .

ثم يورد قول ابن مسعود :

« إنكم في زمان كثير علماؤه قليل خطباؤه ، وسيأتي بعدكم زمان قليلٌ علماؤه كثيرٌ خطباؤه . فمن كثر علمه وقل قوله فهو الممدوح . ومن كان بالعكس فهو مذموم »[4] .

ومعنى ذلك كله ، في نهاية التحليل ، التنكر تنكراً مطلقاً لكل ما تلا السلف وأئمتهم ، وحصر مصادر العلم بالمصدر الديني النقلي الإيماني . غير أن عملية الحصر

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤ – ١٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٨ – ٢٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ٣٤ – ٣٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

هذه لم يقدر لها السيادة منذ البداية . فقد رأى فريق من المسلمين أن « النقل » ليس مستقلا تمام الاستقلال ولا منفصلا بأية حال من الأحوال عن « العقل » و « الطبيعة »، وأن الشرع قد جاء موافقاً لمقتضيات هاتين القاعدتين . وليس يعني هذا فقط أن النقل لا يناقض الشرع ، كما فهم من ذلك جمهور أهل السنة التقليدي ، ولكنه يعني — وعند المعتزلة بالذات الذين يمثلون بالدرجة الأولى هذا الفريق من المسلمين —أن للعقل هو أيضاً احكامه الذاتية التي ينبغي أن تضاف الى أحكام الشرع نفسه . بتعبير آخر : إن نظرية الحسن والقبح الذاتيين الاعتزالية لا تعني فقط أن الله قد قدّر حسن الشيء أو قبحه لأن العقل يرى ويقرر له هذا الحسن أو ذاك القبح لذاته فحسب ، وانما يعني أيضاً أن كل ما يراه العقل حسناً في ذاته فانه ينبغي أن يكون كذلك في حكم الشرع وأن كل ما يراه العقل قبيحاً في ذاته فإنه ينبغي أن يكون كذلك في حكم الشرع [1] . وليست المشكلة هنا هي : أي عقل هو الذي يرى ويحكم ؟ — فهذه مشكلة يمكن بحق أن تطرح على المعتزلة في سياق آخر — ولكن المشكلة هنا أن الشرع لم يعد مستقلا بالأحكام استقلالا مطلقاً لا تنازعه فيه سلطة أخرى . وهذا لا يعني بطبيعة الحال ، عند المعتزلة ، الخروج على الشرع ، وانما يعني بكل بساطة توسيع دائرة الفعالية الانسانية في الوجود واتساع المجال امام تقدم غير متناه في نطاق العلم والثقافة من ناحية ، وفي نطاق الفعل والفعالية العملية والاخلاق من ناحية ثانية . وبينما كان الاسلام في اطار النظرة السنية التقليدية يتحرك من خلال منظور « إلهي المركز » باطلاق ، أصبح في إطار هذه النظرة الاعتزالية ينشط من خــلال منظور « انساني المركز » بتقييد ، وذلك بسبب الاعتراف المستمر ، في الاعتزال ، بأن الله هو المبدأ النهائي لكل الوجود .

وكذلك ينبغي القول من وجه آخر ، ان عملية حصر « العلم » في السلف الأوائل لم ترض ايضاً فريقا من الفقهاء والاصوليين المتأخرين أنفسهم . فهذا الإمام الشوكاني مثلا ، وهو واحد من أعظم علماء اليمن الزيدية المتأثرين بالاعتزال (م ١١٧٣ — ١٢٥٠ هـ) يؤلف كتاباً ضخماً يلاحظ فيه منذ البداية شيوع القول بـ «اختصاص سلف

---

(١) خير ما يرجع اليه للتعرف على نظريات المعتزلة ومذهبهم أعمال القاضي عبد الجبار بن احمد الأسد ابادي (م ٤١٥ هـ) ، وخاصة مؤلفه الضخم : المغنى في أبواب التوحيد والعدل (القاهرة منذ ١٩٦٢) ، والمحيط بالتكليف ، المطبعة الشرقية ، بيروت ، وشرح الأصول الخمسة ، القاهرة ١٩٦٥ .

هذه الأمة بإحراز فضيلة السبق في العلوم دون خلفها » و بـ « تعذر وجود مجتهد بعد المائة السادسة » كما نقل البعض ، أو بعد المائة السابعة كما زعمه آخرون « من أهل المذاهب الأربعة»[1] ، ويؤكد أن هذه المقالة «هي بمكان من الجهالة لا يخفى على من له أدنى حظ من علم وانزر نصيب من عرفان وأخصر حصة من فهم ، لأنها قصر للتفضل الألهي والقبض الرباني على بعض العباد دون البعض وعلى أهل عصر دون عصر وأبناء دهر دون دهر بدون برهان ولا قرآن » . وفي رأي الشوكاني أن « هذه المقالة المخذولة والحكاية المرذولة تستلزم خلو هذه الأعصار المتأخرة عن قائم بحجج الله ومترجم عن كتابه وسنة رسوله ومبين لما شرعه لعباده ، وذلك هو ضياع الشريعة بلا مرية وذهاب الدين بلا شك ، فإنه تعالى قد تكفل بحفظ دينه ، لا في حفظه في بطون الصحف والدفاتر ولكن بايجاد من يبينه للناس في كل وقت وعند كل حاجة » . والذي لا شك فيه عند الشوكاني هو أنّ الله « قد تفضل على الخلف كما تفضل على السلف » ، لا بل إنه « ربما كان في أهل العصور المتأخرة من العلماء المحيطين بالمعارف العلمية على اختلاف انواعها من يقل نظيره من اهل العصور المتقدمة » — يدرك هذا من يمعن النظر في (البدر الطالع) ويحل من عنقه « عرى التقليد » [2] . ومن اجل هذا يحمل الشوكاني بعنف على « علم التقليد » وعلى المقلدة الذين لا تنفع عندهم إلا العلوم «التي يتعجلون دفعها بقبض جرايات التدريس وأجرة الفتاوى ومقررات القضاء »[3]،ويدعو إلى الاشتغال بعلوم الاجتهاد وإلى فتح باب الاجتهاد الذي لم تقم على سده حجة،مؤكداً أن «حدوث التمذهب بمذاهب الأئمة الأربعة إنما كان بعد انقراض الأئمة الأربعة وانهم كانوا على نمط من تقدمهم من السلف في هجر التقليد وفي عدم الاعتداد به وأن هذه المذاهب انما أحدثها عوام المقلدة لأنفسهم من دون أن يأذن بها إمام من الأئمة المجتهدين »[4] .

بيد أن الموقف الثقافي الذي يلتزم به الشيعة من اتباع المذاهب لا يتفق وما ذهب

---

(١) القاضي محمد بن علي بن محمد الشوكاني : البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ط ١ ، جـ ١ ، ص ٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣ .

(٣) محمد بن علي الشوكاني : القول المفيد في أدلة الاجتهاد و التقليد ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٤٧ هـ ، ص ١٨ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٦ — ١٧ .

اليه الشوكاني فهو ، على العكس من ذلك تماماً ، يرتد في نهاية التحليل إلى ما يشبه موقف السلفيين السنيين الى حد كبير ، وذلك على الرغم من التباين الظاهري ــ واحياناً الداخلي في مضمون كل من الموقفين . فالشيعة كذلك يحددون مصادر العلم ويقفلون ابوابه عند الأئمة المعصومين الذين ورثوا العلم الروحي عن النبي أصلا . والعلم الحقيقي هو العلم المتوارث لا تبديل فيه ولا تغيير . لذا كان العصر الأول الذي أخذ فيه الإمام عليّ العلم عن النبي هو العصر الذي تم فيه استنفاذ العلم ونقله الى الأئمة . فمن أجل حل كل مشكلة أو صعوبة أو مدلهمة ينبغي الرجوع الى الأحكام الموروثة لدى الأئمة . فلا فرق في النهاية اذن ــ من حيث الجوهر أو النهج ــ بينهم وبين السنيين السلفيين الذين يقتدون بأئمة السلف الى زمن الشافعي وأحمد وغيرهما .

غير أن أبرز ما يسم التشيع هو « وجوده في التاريخ » أو « في العالم » ان امكن التعبير . وقد سبقت الاشارة الى أن هذا الوجود وجود مأساوي فاجع بإطلاق [١] . فقد جعلت الكوارث والملمات التي أصابت أئمة الشيعة وأتباعهم ، من الشيعة أناساً ليلهم طويل وشتاؤهم شديد وانتظارهم عميق أليم . ولقد ولَّد هذا عندهم ثورة مستمرة على العالم من حولهم واملا لا يحول بقدوم زمان يعود الحق فيه الى نصابه . وسواء أكانت فكرة « المهدي المنتظر » أو « الامام المنتظر » بدعة شيعية خالصة افرزتها أوضاعهم الاجتماعية السياسية الذاتية ، أم اقتباساً عن ثقافات دينية سابقة ، مسيحية أو يهودية أو غير ذلك ، فإنها تمثل صورة لما يمكن أن يرجى أن يكون عليه المستقبل . وهي تعكس تفاؤلا يصعب تسويغه بحسب منطق العقل الخالص والواقع المشخص . وكل ما يمكن أن يقال هو أن « جدلية » مثالية تتحكم في الموضوع : إن الضد يولِّدُ ضدَّه تماماً . فاليأس قد انتج ضدَّه ، الأمل : « لا تقوم الساعة حتى تملأ الأرض جوراً وظلماً وعدواناً ، ثم يخرج من أهل بيتي رجل يملؤها قسطاً وعدلا كما ملئت ظلماً وعدواناً » ــ هذا هو ما يرتد اليه الاعتقاد الشيعي في نهاية الأمر ، مرفوعاً بصور مختلفة كثيرة الى النبي نفسه . وهذا الرجل القادم في مقبل الأيام هو الإمام المنتظر الذي سيضع حداً لمفاسد الزمان والناس والعصور المتأخرة والمتقدمة .

---

(١) لقد عالج (جولد تسيهر) هذه النقطة بشكل مرض تماماً في كتابه (العقيدة والشريعة في الاسلام) ؛ نقله الى العربية محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبدالحق ، وعلي حسن عبدالقادر ، القاهرة ، دار الكاتب المصري ، ١٩٤٦ ، ص ١٧٨ — ١٨١ .

وليس ينبغي أن يذهب بنا الظن الى الاعتقاد بأن ما قيل عن « مدة الزمان » وآخر الزمان و « خروج المهدي في آخر الزمان » لإقامة العدل واعادة الحقوق الى نصابها هو ، في الاسلام ، اعتقاد شيعي خالص . فقد وجد مثل هذا الاعتقاد عند غير الشيعة ، وجد عند عامة أهل السنة ، ووجد بصورة أخص عند المتصوفة . وقد أشار ابن خلدون في « المقدمة » الى هذا حين كتب ، في « فصل في حدثان الدول والأمم وفيه الكلام على الملاحم والكشف عن مسمى الجفر » ، ما نصه :

« اعلم أن من خواص النفوس البشرية التشوف الى عواقب أمورهم ، وعلم ما يحدث لهم من حياة وموت وخير وشر ، سيما الحوادث العامة كمعرفة ما بقي من الدنيا ومعرفة مدد الدول أو تفاوتها (..) واما في الدولة الإسلامية فوقع منه كثير فيما يرجع الى بقاء الدنيا ومدتها على العموم ، وفيما يرجع الى الدولة وأعمارها على الخصوص . وكان المعتمد في ذلك في صدر الاسلام آثار منقولة عن الصحابة ، وخصوصاً مسلمة بني اسرائيل ، مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وأمثالهما (..) وأما بعد صدر الملة وحين علق الناس على العلوم والاصطلاحات وترجمت كتب الحكماء الى اللسان العربي ، فأكثر معتمدهم في ذلك كلام المنجمين في الملك والدول وسائر الأمور العامة من القرانات ، وفي المواليد والمسائل وسائر الأمور الخاصة من الطوالع لها وهي شكل الفلك عند حدوثها » [1] .

وفي نص مهم آخر يدور حول (أمر الفاطمي وما يذهب الناس في شأنه) يقول ابن خلدون نفسه :

« اعلم أن من المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على ممر الأعصار ، أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل ويتبعه المسلمون ويستولي على الممالك الإسلامية ويسمى بالمهدي » [2] .

وهو بعد أن يورد ، ناقداً ، جملة الأحاديث في هذه المسألة يقرر أنه « لم يخلص منها من النقد إلا القليل أو الأقل منه »[3]. والحقيقة أنه لم يخلص منها شيء على الاطلاق

(١) ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق عبد الواحد وافي ، الطبعة الأولى ١٩٥٨/١٣٧٨ ، ج ٢ ، ص ٧٥٩ — ٧٦١ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٢ ص ٧٢٥ — ٧٢٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٧٤٥ .

لانه يشكك فيها جميعاً بلا استثناء ، ويميل في النهاية الى الاقتصار على قول النبي : « لا مهديّ الا عيسى بن مريم » . وحتّى هذا الحديث يراه ابن خلدون مع ذلك ضعيفاً مضطرباً حمالا للتأويل ، بحيث يمكن أن يعني : « لا يتكلم في المهد الا عيسى » ، أو : « لا مهدي تساوي هدايتُه هدايتَه » .

والواقع أن من الطبيعي تماماً أن نرى أن مفكراً اجتماعياً واقعياً كابن خلدون [1] يميل في النهاية الى رفض هذه القضية برمتها أو على الاقل الى التشكيك فيها بصورة صارمة . ذلك أن كل دعوة لا تقوم على شوكة العصبية هي في رأيه دعوة غير واقعية ، ومخفقة مقدماً . وإنه لأمر مفيد أن نورد هنا النص الذي يقرر فيه ذلك :

« والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك الا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدفع عنه من يدافعه حتّى يتم أمر الله فيه . وقد قررنا ذلك من قبل بالبراهين القطعية التي أريناك هناك . وعصبية الفاطميين بل وقريش أجمع قد تلاشت من جميع الآفاق ، ووجد أمم آخرون قد استعلت عصبيتهم على عصبية قريش الا ما بقي بالحجاز في مكة وينبع بالمدينة من الطالبيين من بني حسن وبني حسين وبني جعفر [وهم] منتشرون في تلك البلاد وغالبون عليها ، وهم عصائب بدوية متفرقون في مواطنهم واماراتهم وآرائهم ، يبلغون آلافاً من الكثرة . فان صح ظهور هذا المهدي فلا وجه لظهور دعوته الا بأن يكون منهم ويؤلف الله بين قلوبهم في اتباعه حتّى تتم له شوكة وعصبية وافية باظهار كلمته وحمل الناس عليها . واما على غير هذا الوجه مثل أن يدعو فاطمي منهم الى مثل هذا الأمر في أفق من الآفاق من غير عصبية ولا شوكة الا بمجرد نسبة في أهل البيت فلا يتم ذلك ولا يمكن لما أسلفناه من البراهين العميقة . واما ما تدعيه العامة والاغمار بين الدهماء ممن لا يرجع في ذلك الى عقل يهديه ولا علم يقيده ، فيتحينون ذلك على غير نسبة وفي غير مكان تقليداً لما اشتهر من ظهور فاطمي ، ولا يعلمون حقيقة الأمر كما بيناه . واكثر ما يتحينون في ذلك الناحية من الممالك وأطراف العمران ، مثل الزاب بافريقية ، والسوس من المغرب . ونجد الكثير من ضعفاء البصائر يقصدون رباطاً بماسة لما كان ذلك الرباط بالمغرب من الملثمين من كدالة واعتقادهم أنه منهم أو قائمون بدعوته ،

---

(١) للإطلاع على فكر ابن خلدون يحسن الرجوع الى

N. NASSAR, La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn, P. U. F, Paris 1968.

زعماً ، لا مستند لهم إلا غرابة تلك الأمم وبعدهم عن يقين المعرفة بأحوالها من كثرة أو قلة أو ضعف أو قوة ، ولبعد القاصية عن منال الدولة وخروجها عن نطاقها ، فتقوى عندهم الأوهام في ظهوره هناك بخروجه عن ربقة الدولة وينال الأحكام والقهر . ولا محصول لديهم في ذلك الا هذا . وقد يقصد ذلك الموضع كثير من ضعفاء العقول للتلبيس بدعوة تمنيه النفس تمامها ، وسواساً وحمقاً »(1) .

اما المتصوفة فلهم في أمر المهدي الفاطمي مذهب حاصله ، كما ذكره ابن خلدون نقلا عن ابن ابي واطيل ، «أن النبوة بها ظهر الحق والهدى بعد الضلال والعمى ، وانها تعقبها الخلافة ، ثم يعقب الخلافة الملك ثم يعود تجبراً وتكبراً وباطلا . قالوا : ولما كان في المعهود من سنة الله رجوع الأمور الى ما كانت ، وجب أن يحيا أمر النبوة والحق بالولاية ثم بخلافتها ، ثم يعقبها الدجل مكان الملك والتسلط ، ثم يعود الكفر بحاله — يشيرون بهذا لما وقع من شأن النبوة والخلافة بعدها والملك بعد الخلافة . هذه ثلاث مراتب . وكذلك الولاية التي لهذا الفاطمي ، والدجل بعدها كناية عن خروج الدجال على اثره والكفر من بعد ذلك . فهي ثلاث مراتب على نسبة الثلاث مراتب الاولى . قالوا : ولما كان أمر الخلافة بقريش حكماً شرعياً بالاجماع الذي لا يوهنه انكار من لم يزاول علمه ، وجب أن تكون الإمامة فيمن هو أخص من قريش بالنبي (ص) اما ظاهراً كبني عبد المطلب ، واما باطناً ممن كان من حقيقة الآل — والآل من اذا حضر لم يغب من هو آله ، وابن العربي الحاتمي سماه في كتاب (عنقاء مغرب) من تأليفه « خاتم الأولياء » ، وكنى عنه بلبنة الفضة (..) بظهوره يكون بعد مضي (خ ف ج) من الهجرة (أي سنة ٦٨٣ في حساب الجمل) .. يصلي بالناس صلاة الظهر ويجدد الأسلام ويظهر العدل ويفتح جزيرة الأندلس ويصل إلى رومية فيفتحها ويسير الى المشرق فيفتحه ، ويفتح القسطنطينية ويصير له ملك الارض فيتقوى المسلمون ويعلو الاسلام ويظهر دين الحنيفية » و « ينزل عيسى فيصلح الدنيا وتمشي الشاة مع الذئب » .. « الى كلام من أمثال هذا يعينون فيه الوقت والرجل والمكان بأدلة واهية وتحكمات مختلفة ، فينقضي الزمـــان ولا أثر لشيء من ذلك فيرجعون الى تجديد رأي آخر منتحل ، كما تراه من مفهومات لغوية وأشياء تخيلية وأحكام نجومية . في هذا انقضت اعمار الأول منهم والآخر »(2)

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ج ٢ ص ٧٥٥ — ٧٥٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٧٤٧ ، ٧٥٤ .

في هذا اذن ، انقضت اعمار الأول منهم والآخر ! وان هذا حقيقة لأمر جلل . لكن ما من شك في أن لهذا الخلط وذاك التخييل أسباباً تمتد جذورها في الواقع السياسي والاجتماعي الذي عانى منه المسلمون على اختلاف مذاهبهم منذ حدوث الخلل الكبير في هيئة النظام السياسي الاجتماعي في الاسلام ، وهو خلل أطاح ، كما تعلم ، بنظام المشاركة الشوريّ الذي دعا اليه الإسلام سياسياً ، كما هدم نظام المساواة الاجتماعي الذي جاء به الاسلام طارداً نهائياً شجرة العدالة من أرضه . فلم يكن أحد بقادر على أن يعتمد على بنيان الدولة — فهو استبدادي متفرد — ولا على الهيئة الاجتماعية — فهي متفسخة مضطربة ، ولا على نفسه — فهو مسحوق لا حول له ولا قوة . فلم يبق اذن الا أن يفلت بنفسه منسلا من الهيئة الاجتماعية — السياسية ليفيء الى حادث خارق ابتدعه أو وجد له في ارثه الثقافي قواعد ، أصيلة أو دخيلة . وليس ثمة شك في ان هذه المسألة مرتبطة ايضاً ارتباطاً وثيقاً بفكرة الفساد المطرد للزمان . ففي عصر ابن خلدون — الذي يلاحظ أن الظاهرة عامة شاملة — يكون المسلمون قد ابتعدوا مدة ثمانية قرون تماماً عن عصر النبي الذي هو خير العصور . ولا شك أن هذه المدة طويلة الى درجة تسوغ تسويغاً كافياً الاعتقاد بفساد العصر الذي يعيشون فيه وبأنهم في حاجة الى قوة خارقة أو معجزة لإخراجهم من الهوة السحيقة . وليكن منا على بال هنا ايضاً أن المسلمين كانوا قد شهدوا احداثاً رهيبة في تلك القرون المتأخرة لم تكن فظائع التتار والمغول والغزو الصليبي لتقع فيها دون أن تخلف البقاع وراءها قاعاً صفصفاً ، ودون أن تفقد المسلمين وعيهم بحيث يحسبون أنهم يشهدون فعلاً « آخر الزمان » .

والواقع أن المعجزة قد حدثت فعلا . اذ ان صمود العالم العربي الإسلامي واستمراره في الوجود بعد موجات الإعدام الجماعي هذه لا يمكن أن يفسر الا بأصالة حضارة هذا العالم وعمق جذورها في الارض ، على الرغم من كل مظاهر الفوضى والانحطاط والتمزق . ومع ذلك فان هذا الشعور المأساوي بـ « آخر الزمان » وبفساد العالم لم يكن ليمحى بالسهولة التي يمكن أن تتصور . فقد استمر الى ما بعد عصر ابن خلدون بقرون خمسة على الأقل . وفي عصر محمد عبده بالذات، أي في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ، كان الناس ما يزالون يشكون في امكانية تغير الأحوال واتجاهها نحو الأفضل . فحين خاطب محمد عبده معاصريه قائلا : « اختلت الشؤون وفسدت الملكات والظنون وساءت اعمال الناس ، وضلت

عقائدهم ، وخوت عباداتهم من روح الإخلاص فوثب بعضهم على بعض بالشر وغالت اكثرهم أغوال الفقر فتضعضعت القوة واخترق السياج وضاعت البيضة وانقلبت العزة ذلة والهداية ضلة ، وسا كنتكم الحاجة ، وألفتكم الضرورة ، ولا تزالون تألمون مما نزل بكم وبالناس ، فهلا نبهكم ذلك الى البحث في أسباب ما كان سلفكم عليه ، ثم علل ما صرتم وصار الناس عليه » أجابوه قائلين : « ذلك ليس الينا ولا فرضه الله علينا ، وانما هو للحكام ينظرون فيه ويبحثون عن وسائل تلافيه . فان لم يفعلوا — ولن يفعلوا — فذلك لأنه آخر الزمان . وقد ورد في الأخبار ما يدل على أنه كائن لا محالة ، وأن الإسلام لا بد أن يرفع من الأرض ولا تقوم القيامة الا على لكع بن لكع » ، «واجتمعوا على اليأس والقنوط بآيات وأحاديث وآثار تقطع الأمل ولا تدع في نفس حركة الى عمل » [1] .

ومع أن الهيمنة النهائية لدى عامة المسلمين قد قدرت الى درجة كبيرة ، فيما يبدو ، لهذه الروح التي تكلم عليها محمد عبده والتي سادت في عصر ابن خلدون — وقبله وبعده من غير شك — الا ان هذا لا ينبغي أن يقر في أذهاننا أن الأمل والرجاء قد انعدما في كل عصور الإسلام ولدى جميع المسلمين. فنحن نعرف الكثيرين ممن آمنوا ايماناً حاراً بالتفاؤل وفسحة الأمل ، على الرغم من أن المصير التاريخي الذي انتهت اليه دعواتهم لم يقدر له الا نزر يسير من النجاح . ونحن نجد أن معظم اصحاب هذه الدعوات ينتمون الى ذلك التيار الفلسفي العلمي المحترف الذي متح من مدرسة الاسلام اولا ثم قبس من مدرسة الحكمة الاغريقية ثانياً . ولقد ركب هؤلاء بين علوم هاتين المدرستين تركيباً فذاً لم يتنكر له الا التقليديون المتطرفون في الاسلام فتصدوا له وأعلنوا عليه حرباً لا هوادة فيها . ولعل من اغرب الأمور أن يكون الغزالي نفسه — وهو الذي قد متح من هذا التيار نفسه ما لم يمتحه أحد سواه — هو الذي حمل في النهاية لواء الحرب في وجههم . لكن يزول استغرابنا وعجبنا اذا علمنا أن الغزالي كان برغم عبقريته — أو بسبب عبقريته — قطباً عظيماً من اقطاب التناقض الروحي ، فإنه قد استوعب في عقله وروحه أكثر العناصر تبايناً وتنافراً وركب بينها دون أن يشعر بذلك الا القليل من معاصريه أو ممن تلوه ، ثم إنه كان قد ربط نفسه بسلطان عصره ملتزماً بأن يدافع عما يطلب اليه الدفاع عنه ومتصدياً لما يأمره بالتصدي

---

(١) محمد عبده : الاسلام بين العلم والمدنية (كتاب الهلال ، ١٩٦٠) ، ص ١٦٢ — ١٦٣ .

له ، فضلا عن أنه كان يأخذ بعين الاعتبار من غير شك موقف عـامة المسلمين منه على الرغم من شعوره الدقيق بالتميز والتفوق .

نقول إذن ان الشعور بالهزيمة والاخفاق في العالم والتاريخ لم يكن شاملاً اذ هو لم يطأ أرض الفلسفة والعلم التي وقف عليهـا مفكرون من الطراز الاول لم يفقدوا توازنهم العقلي والعاطفي عند الاصطدام بوقائع التاريخ الكبرى واثناء جري الزمان وخطوه العاثر أو المترنح . و «الحكمة» هي ، على وجه العموم ، التي قادت تفكير هؤلاء بحيث ساعدتهم على تخطي عالم الظواهر المباشرة للقبض على الاشياء في واقعها الحقيقي والمشخص - نقول «على وجه العموم» ، لأن علينا أن نستثني أولئك الفلاسفة الذين عاشوا قريباً من الخلفاء أو السلاطين أو الوزراء أو رجال الحكم والدولة بالإجمال اذ ان هؤلاء بحكم وجودهم في الطرف الآخر من الحاجز ، أي في المواقع المريحة اجمالا التي لا تحظى بها الا صفوة مختارة محدودة ، لم يكن بامكانهم أن يروا ما يراه العامة من واقع الفجيعة ولا أن يعانوا ما يعانيه المسحوقون منهم تحت وطأة المظالم السياسية والتفسخ الاجتماعي السائد ، وما كان لهم أن يكونوا بالتالي الا متفائلين . ولعل التقصير الكبير الذي وسم الحركة الفلسفية في الاسـلام اجمالا أن ممثليها مالوا الى التفكير المجرد على طريقـة اليونان وظلـوا يدورون في حلقة القضايا الميتافيزيقية والطبيعية التي طرحت على اليونان أو طارحها اليونان على انفسهم . فابتعدوا ، الا لماماً ، عن الحياة العامة الحقيقية . وقد لا نستطيع أن نستثني منهم الا عدداً ضئيلا من أمثال السجستاني والتوحيدي ، وبمعنى مـا الفارابي [1] . أما الكندي وابن سينا والغزالي وابن رشد فقد كانوا جميعاً يقفون في الطرف الآخر من الحلبة : فالكندي مقرب من المأمون والمعتصم ، وابن سينا ولي الوزارة أكثر من مرة ولم يكن سياسياً ناجحاً فيما يبدو ، والغزالي مبجّل لدى سلطان العصر ، وابن رشد قاض كبير أو كبير للقضاة .

لدى هؤلاء الفلاسفة - وعلى الرغم من تباين أوضاعهم الاجتماعية - الثقافية

---

(١) انظر بحثنا عن السجستاني :

F. Jadaane, La philosophie de Sijistani, in Studia Islamica XXXIII, Paris, 1971

وانظر كذلك بحثنا عن الفارابي : (الفارابي : مدخل الى تجربة العلم والفعل عنده) ، مجلة الثقافة العربية (جامعة الدول العربية) ، المجلد الثالث ، القاهرة ، ١٩٧٥ .

والاجتماعية السياسية [1] تبلرت الثقة والشعور والايمان بما يمكن أن نسميه « تقدماً متفائلا» تجلى في مستويات ثلاثة : أولها يعبر عن تقدم ثقافي ، وثانيها يعكس تقدماً كوسمولوجياً أو تقدماً في الطبيعة ، وثالثها يكشف عن تقدم روحي في طبيعة الانسان نفسه .

ونحن حين نلمع الى ضروب التقدم هذه ينبغي أن يكون منا على بال أننا نتحرك هنا في مجال زمني يتردد ما بين نهاية القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) ونهاية القرن السادس الهجري (الرابع عشر الميلادي) ، وهي الفترة الذهبية للحضارة الاسلامية التي تقابل تماماً عصور « الانحطاط » الأوروبية اللاتينية . كما ينبغي أن يكون منا على بال أيضاً أننا نتحرك على أرض سبق أن أشرنا الى أنها قد اغتذت بالفلسفة والعلم المتحدرين الى العرب عن أثينا . وعملية نقل هذا التراث الاغريقي نفسها هي التي أثارت منذ البداية مشكلة الثقافة الوافدة وموقف المسلمين منها [2] . ومن المعروف تماماً أن هذه الثقافة على الرغم من أنها دخلت إلى العالم العربي بمباركة عدد من الخلفاء « المتنوّرين » إلا أنها ما لبثت أن لقيت بعد ذلك في العالم الإسلامي معارضة جدّ شديدة ، وذلك بصورة خاصة لدى أوساط أهل السنة المتشددين الذين أشرنا فيما سبق الى موقفهم (الإيماني) الجذري من مسألة الثقافة ، فهم بعد النصوص الدينية وشروحها ليسوا في حاجة الى شيء ، والمشتغلون بعلوم الأوائل هم بهذا الاعتبار خوارج ومبتدعة حين لا يكونون كفاراً وزنادقة .

ولقد تصدى أول الفلاسفة العرب : ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي (١٨٥ هـ تقريباً — ٢٥٢ هـ تقريباً) لمعارضي الراغبين في « قنية علم الأشياء بحقائقها» ، أي الفلسفة ، فوصمهم بالتجارة بالدين وبأنهم عراة عنه تماماً . وفي نص من أكثر النصوص العربية التي نعرفها دلالة حدد الكندي معنى الفلسفة ومطابقتها لهدف رسالات

---

(١) انظر بحثنا :
F. Jaddane, Les conditions socio - culturelles de la philosophie Islamique, in Studia Islamica, XXXVIII, Paris 1973.

(٢) حول هذا الموضوع ، أنظر
A. Badawi, La transmission de la philosophie grecque au Monde arabe, J.Vrin Paris, 1968.
والتراث اليوناني في الحضارة الاسلامية (دراسات استشراقية نقلها الى العربية عبد الرحمن بدوي) ، القاهرة ، ١٩٥٢ .

السماء ، والزم خصومها بتعلمها شرعاً وعقلا ، وحث على الأخذ بما هو حق من علوم الأوائل بعد أن أثنى عليهم ثناء عاطراً معترفاً لهم بالجميل لما قدموا من معارف وحقائق ان لم تكن هي كل الحقيقة فهي على الأقل جزء منها يساعدنا على أن نكشف بدورنا ما خفي عنهم وما لم يستطيعوا الاتيان به فنضيف الى ما اثبتوه ما ثبت لدينا بحسب عادة أهل اللسان العربي وسنة الزمان . وان خطورة هذا الموقف ودلالته ، فيما نحن بصدده هنا ، تلزمنا باثبات ابرز قضاياه نصاً :

« ومن أوجب الحق الا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية ، فإنهم ، وان قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا انساباً وشركاء فيما افادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية الى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته و [لا] سيّما اذ هو بيّن عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق — بما يستأهل الحق — أحد من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط به جميعهم بل كل واحد منهم ، اما لم ينل منه شيئاً ، واما نال منه شيئاً يسيراً ، بالاضافة الى ما يستأهل الحق . فاذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل .

فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلاعمن أتى بكثير من الحق ، اذ اشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقّية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فانهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقية التي بها تخرجنا الى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ، فان ذلك انما اجتمع في الاعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر الى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك (..) .

وينبغي لنا أن لا نستحيي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى وان اتى من الاجناس القاصية عنا والامم المباينة لنا ، فانه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق . وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به ، ولا أحد بخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق .

فحسن بنا — اذ كنا حراصاً على تتميم نوعنا ، اذ الحق في ذلك — أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من احضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة العارضة لنا في ذلك ،

من الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص الملتبسة ، توقياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق وان تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي ، والاجتهاد في الانفاع العامة الكل الشاملة لهم ، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ، ووضعهم ذوي الفضائل الانسانية التي قصروا عن نيلها ، وكانوا منها في الاطراف الشاسعة ، بموضع الأعداء الجريّة الواترة ، ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين ، لأن من تجر بشيء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً . لان في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل اليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناءُ هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جلّ ثناؤه . فإن الرسل الصادقة ـ صلوات الله عليها ـ انما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها ، وايثارها .

فواجب اذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا لِما قدمنا ولما نحن قائلون الآن : وذلك أنه ، باضطرار ، يجبُ على ألسنة المضادين لها اقتناؤها . وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب : فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم،وان قالوا انها لا تجب ، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهاناً ؛ واعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها . فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطرار عليهم » [1] .

لا شك أن بعض أدلة الكندي وأفكاره الواردة في هذا النص مستقاة مباشرة من كتاب الألف الصغرى من كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو [2] . لكن هذا لا يلغي في أي حال من الأحوال اقتناع الكندي الشخصي بما جاء في هذا الكتاب

(١) رسائل الكندي الفلسفية (كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى) ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ١٣٦٩ / ١٩٥٠ ، الجزء الأول ، ص ١٠٢ – ١٠٤ .

(٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة ، ٩٩٣ ب .

واستخدامه اياه لحسابه الخاص وذلك من أجل بناء الحقيقة والاستجابة الى آمر ثقافي فذ ذي نزعة انسانية شاملة يتخطى بها الفيلسوف العربي الحدود المذهبية والاممية والجنسية – دون أن يتنكر مع ذلك لمجاله اللغوي والتاريخي الخاص ، اذ هذا هو معنى عبارة « بحسب عادة اهل اللسان وسنة الزمان » – ليقيم بناء العلم على دعائم انسانية كونية تساهم في وضعها جميع الأمم على الاطلاق ، فتقدم كل أمة ثمرات جهودها ومجمل الحقائق التي عثرت عليها أو استنبطتها برويتها ، فتفيد من ذلك الأمم الأخرى ويحصل من هذا الاسهام المشترك تقدم ثقافي انساني عام واقتراب مطرد من الحقيقة التي يعترف الكندي مع ذلك بأن امتلاكها امتلاكاً نهائياً هو امر بعيد المنال .

بهذا الموقف الثقافي الانساني بدأت الحركة العلمية والفلسفية تحث خطاها عند العرب والمسلمين . وقد ساهم هذا الموقف في تدعيم حياة العلم والفلسفة في الاسلام على الرغم من المعارضة التي لقيها الفلاسفة ذوو النزعة الميتافيزيقية الهلينية بصورة خاصة ، وعلى الرغم من المواقف التي جمد عندها بعض الفلاسفة الذين زعموا أن الحقيقة قد استنفذت مع (الحكيم) ، أي مع أرسطو . وينبغي أن نعترف بأن فيلسوفين كبيرين على الأقل هما الفارابي وابن رشد – على الرغم من بعض مظاهر الابتكار المحدودة التي نجدها في اعمالهما – قد اعتقدا اعتقاداً راسخاً بأن افلاطون (الالهي) وأرسطو (الحكيم) قد كشفا عن كل الحقيقة – الطبيعية الفلسفية بطبيعة الحال – بحيث أنه يكفي الباحث عنها أن يرجع اليهما ليجد ضالته في أعمالهما ، فهما المعوّل عليهما في مبادئها وأوائلها وهما المصدر الذي ينبغي أن يمتح منه كل طلاب الحق [1] . ولا شك أن موقفاً كهذا هو مضاد تماماً لكل مفهوم في التقدم الثقافي ، وأنه لا يكشف في نهاية الامر ، ووراء القدرة العجيبة لدى هذين الفيلسوفين على الفهم والتحليل والشرح ، الا عن ضعف ووهن في الكشف والابتكار وفي القدرة عليهما . وليس غريباً بعد هذا أن نجد أن الإبداع الفلسفي الخالص عند هذين الفيلسوفين كان ضحلا الى حد بعيد ، فقد كبّلا نفسيهما منذ البداية بقيد لا يرحم،وهو أن كل شيء قد قيل قبلهما – وهذا ما قرره الفارابي – وأن مهمة الخلف تنحصر في مجرد الرجوع الى مؤلفات (الحكيم) لفهمها وشرحها وتفسيرها – وهذا ما قاله ابن رشدوطبّقه

---

(١) ابو نصر الفارابي : كتاب الجمع بين رأي الحكمين ، طبعة دار المشرق ، بيروت ، ص ٨٤ – ٨٥ ، وابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٦٧ ، المجلد الأول ، ص ١٠ .

عملياً أيضاً . لكن ابن سينا (المتوفى سنة ٤٢٨ هـ) ، بعد أن كاد يقع في هذه السقطة نفسها وبعد أن كرّس جزءاً كبيراً من جهوده لتمثل أعمال أرسطو وعرضها في كتب من أمثال « الشفاء » و « النجاة » ، أدرك أن الله لم يهد ارسطو والمشائين فقط وانما خص بهدايته وعنايته غير هؤلاء ايضاً ، لذا انصرف الى كتابة « الفلسفة المشرقية » الذي أراد فيه أن يتخطى المشائين وأن يأتي بما لم يأت به سابقوه من آراء شخصية مبتكرة يتميز بها عنهم [1] . فنحن هنا بازاء توقير واجلال للحكمة اليونانية وروادها العظماء ، ولكننا أيضاً بازاء عقل لم يرضَ لنفسه أي ضرب من ضروب الإسار العقلي والنفسي ، فانطلق باحثاً عن آفاق جديدة ، متخطياً بشكل واع الحواجز والحدود التي كبّله بها القدماء ، مؤمناً بأنه قادر على أن يضيف شيئاً الى ما جاءوا به وبأن الكلمة الاخيرة لم يقلها أحد بعد . فالحقيقة لم تستنفذ وفي وسع الانسان أن يتقدم الى الأمام لطلبها على الدوام .

وشبيه بهذا الانفتاح على العلم والثقافة انفتاح الفلاسفة العرب على العالم والكون . فلم ينظر أحد منهم اليه على أنه شر كما فعل افلوطين والمانويون ، أو كما فعل عامة المسلمين الذين هالتهم أحداث التاريخ الجسام . وعلى الرغم من اعترافهم بوجود الشر في العالم — الشر الميتافيزيقي والشر الفيزيقي والشر الأخلاقي — فانهم حاولوا ما استطاعوا الى ذلك سبيلا تسويغ وجود هذا الشر تسويغاً عقلياً ، فاعتبروا الشر وجوداً سالباً أو نقصاً لا يطعن في قيمة الوجود الجوهرية الذي هو خير محض ، ولا في مبدعه الذي هو أيضاً خير محض ووجود مطلق . وقد أكد ابن سينا أن الغالب في الوجود هو الخير وأن الشر هو الأقل : ان الشر كثير لكنه ليس بأكثري ، وهو في نهاية المطاف امر نسبي لا يمكن أن يكون حقيقياً اذا ما اعتبرنا مجمل الوجود وانتشار الخير المطلق فيه وتحكم العناية والتدبير الالهيين في كل العالم المبدَع .

ونحن نكاد نجد فكرة (العناية الالهية) لدى جميع الفلاسفة المسلمين . اما لدى ابي سليمان المنطقي السجستاني (المتوفى بعد عام ٣٧١هـ) فنجد ، فضلا عن ذلك ، وبصورة اكثر جلاء ووضوحاً ، فكرة (تطور كوني) هو « تقدم » كوسمولوجي حقيقي لا نكاد نجد آثاره عند أي مفكر اسلامي آخر — اذا ما استثنينا نظرية « تدرج الوجود » عند ابن خلدون ، وهي نمط آخر من أنماط التطور . وقد اورد ابو حيان

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ط ٢ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٥٧ / ١٩٣٨ ، ص ٢٩٠ .

التوحيدي (المتوفى عام ٤٢٠ هـ) في « المقابسات » نصاً على لسان ابي سليمان يعبر صراحة عن هذا التصور الفذ.وفيما يلي هذا النص كاملاً ،نثبته لخطورته وطرافته :

« وقال أيضاً : ولعل الدور بعد الدور ، والكور بعد الكور ، ينشئان هذا الذي نتمناه لقوم يكونون بعدنا فان العالم منساق الى الكمال مشتاق الى الجمال عندهما تكون الغاية ، وعليهما تقف النهاية .

قال : ومما يوضح هذا المشكل ويبيّن هذا المجمل أن صورة العالم في كل وقت وساعة على حالة لم يكن عليها من قبل ، وذلك بما يفيض عليه ويسري اليه من الحق الأول بالجود الاعم الاشمل . واذا كان العالم — وكل ما فيه صورة محدودة وشكل فاضل — يصير في كل ساعة ولحظة الى هيئة لم يكن عليها من قبل ، فهل ذلك الا لأن العالم متوجه الى كمال وجمال ينالهما حالا فحالا ، ثم يكون له بجود الحق الأول مبدأ يتحدد به تشوقه ويمتد عليه تقبله من غير انفصال يتوسط ولا انخرام يعرض ! وهذا المبدأ مفروض ، والا فالحال متصلة اتصال الواحد بالوحدة من حيث يلحظ ما هو واحد ، واتصال الوحدة بالواحد من حيث يلحظ ما له وحدة .

وقال ايضاً : وهذا الذي أشرنا اليه للعالم انما هو من ناحية قبوله وانفعاله وما هو بسبيله ، والا فالجود الأول هو الجود الثاني ،والثاني هو الأول ،والى ما لا غاية معلومة ولا نهاية موهومة . الا ان هذا يليق بالاله الذي ينبغي وبه يليق . فأما العالم فتجدده وحسنه وكماله وتمامه اليه وملحوظ فيه » (١) .

فالسجستاني يلاحظ ظاهرة الصيرورة في الكون وتحول صورة العالم في كل وقت من هيئة او حالة الى هيئة أو حالة أخرى . وبما أن الحالة الجديدة التي أصبحت له هي حالة لم يكن عليها من قبل ، وبما أن الهيئة الجديدة التي ارتداها لم تكن له من قبل ، فإنه في حالة تطور . ولما كان الفيلسوف « يتمنى » للقوم الذين سيجيئون من بعده ادراك هذا الكمال وذاك الجمال ، فنحن اذن بازاء « تقدم » حقيقي . إن مستقبل العالم المتجدد يتجه فعلا نحو الخير والجمال والكمال ، وان من حق الانسان أن يأمل مستقبلا أفضل وأن يتفاءل .

وكما تكلم الفلاسفة العرب على تقدم ثقافي وعلى تقدم كوني فانهم تكلموا ،

---

(١) أبو حيان التوحيدي : المقابسات ، تحقيق محمد توفيق حسين ، مطبعة الارشاد ، بغداد ، ١٩٧٠ ، ص ٣٢٩ — ٣٣٠ .

مثبتين ، على تقدم روحي في عالم الانسان الفردي والاجتماعي . فلقد آمن جابر بن حيان بتقدم مستمر للانسان [1] . ودافع الرازي عن السيرة الفلسفية على الطريقة السقراطية منكراً أن يكون في هذه السيرة تعطيل للحياة الانسانية وعقبة في طريق نمو الانسانية وعمران الأرض [2] . أما الكندي والفارابي وابن سينا ومسكويه فقد دعوا جميعاً الى ارتقاء الانسان من مراتب الحياة البهيمية الى مراتب الحياة العليا القائمة على فضائل الانسان الحكيم : الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة . وآمن الفارابي وابن سينا بأن أفضل صورة يمكن أن يرقى اليها الانسان فتحقق له الكمال والسعادة القصوى اللذين لا ينالهما أي موجود يحيا في أية مرتبة وجودية أخرى ، هي تلك التي يستطيع فيها الفرد أن يرقى بقوته العاقلة الى مرتبة (العقل المستفاد) بحيث يصبح قادراً على الاتصال بالحقائق القصوى وعلى أن يقبسها مباشرة من العقـــل الفعال فيتذوق ، بتأملها ، سعادة لا تعدلها أية سعادة أخرى . وقد كاد الاثنان يجعلان من الفيلسوف « المتصل » أو « الواصل » قريناً للنبي نفسه . والى مثل هذا أيضاً ذهب فلاسفة المغرب الاشراقيون ، ولم يشذ عنهم سوى ابن رشد الذي لم ينخدع بالوعود الافلاطونية والافلوطينية بصورة أخص ، بل بقي على أرض الواقع المحسوس الذي لقنه أرسطو حبه .

ولقد تطرف الفلاسفة الاسماعيليون — كعادتهم — في نظرية ترقي الانسان وتكمله حتى زعم بعضهم أن الانسان « ملك بالقوة » في مكنته أن يصبح « ملكاً بالفعل » [3] .

وينبغي علينا أن ننوه على عجل بالنظرية التطورية كما عبّر عنها اخوان الصفا وابن خلدون بصفة أخص وذلك لما لها من صلة بالترقي الكوسمولوجي والروحي على حد سواء . والنص التالي من (المقدمة) الذي يعرض فيه ابن خلدون نظريته في « اتصال الموجودات » يتضمن العناصر الرئيسية لنظرية « التقدم » عنده :

« انا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام ،

---

(١) عبد الرحمن بدوي : من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ١٨٩ وما بعدها .

(٢) أبو بكر الرازي : مسائل فلسفية ، طبعة بول كروس ، ج ١ ، ص ٢٩٦ و ٣٠٢ .

(٣) الداعي اليمني علي بن محمد الوليد : كتاب تاج العقائد ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٥٤ ... الخ . المفضل الجعفي : الهفت والاظله ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ١٣٩ ، شهاب الدين أبو فراس : الايضاح ، بيروت ، ١٩٦٤ ، ص ١٤ — ٢٥ .

وربط الأسباب بالمسببات واتصال الاكوان بالأكوان ، واستحالة بعض الموجودات الى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته . وابدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثماني ، وأولا عالم العناصر المشاهدة ، كيف يتدرج صاعداً من الأرض الى الماء ثم الى الهواء ثم الى النار ، متصلا بعضها ببعض . وكل واحد منها مستعد لان يستحيل الى ما يليه صاعداً وهابطاً (..) ثم انظر الى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج : آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له ، وآخر أفق النبات مثل النخيل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف ولم يوجد لهما الا قوة اللمس فقط . ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لان يصير أول أفق الذي بعده . واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدريج التكوين الى الانسان صاحب الفكر والروية ، ترتفع اليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والادراك ولم ينته الى الروية والفكر بالفعل ، وكان ذلك أول أفق الإنسان بعده . وهذا غاية شهودنا » [1] .

والواقع أن ابن خلدون اذ يرتفع ، في تصوره لمراتب الموجودات وطبقاً لنظرية الاتصال هذه، من أفق النبات الى أفق الحيوان فالى افق الانسان ، لا يقف عند هذا الأفق الأخير وانما يضع عند أعلاه كائنات أكثر كمالا ، كائنات هي ذات ادراك وعقل خالصين هي الذوات التي نسميها ملائكة [2] . وقد يبدو لأول وهلة أن نظرية ابن خلدون هذه لا تثبت الا صورة من صور التطور فحسب ، وأن المفكر لا يصرح بأن ثمة أي « تقدم » في عملية الإنتقال من الأفق الادنى الى الأفق الاعلى . والواقع ان ابن خلدون لا يخفي إعجابه بمشهد الكون — وهو يتحرك من مرتبة الجماد إلى مرتبة الملائكية الحاصلة على كل عناصر الكمال — ولا يملك إلا أن يقرر بأن عملية الانتقال تتم على « هيئة بديعة من التدرج » . فالاعتبارات الجمالية والاخلاقية حاضرة جنباً الى جنب مع الاعتبارات البيو- كوسمولوجية إن أمكن التعبير .

وجماع القول أن من العسف أن نتصور تاريخ الفكر العربي الاسلامي الكلاسيكي مسوداً بالفكر التاريخي التراجعي اليائس من تحقيق أي تقدم ، إنْ على مستوى الانسان

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ج ١ ، ص ٣٥٢ – ٣٥٤ .
(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ٢ ، ص ٩٨٢ .

أو على مستوى الكون أو على مستوى التاريخ . لكن ينبغي مع ذلك أن نعترف بأن الأفكار التي حفلت بمعاني الأمل والتفاؤل والرجاء لم تقدر لها السيادة ابداً ، لأن تيار الحياة السياسية والاجتماعية كان اكثر طغياناً منها وأجسم ، ولأنها ارتبطت ، في نهاية المطاف ، بنخبة ضيقة جداً ولم تنتشر في المجتمع انتشاراً واسعاً واضحاً مشخصاً. بل يمكننا القول ان الذين حملوا في نفوسهم الأمل بالتقدم لم يكونوا الا نخبة معزولة او شبه معزولة اجتماعياً وغير مرغوب فيها على وجه العموم . ثم إنه ينبغي أن يكون منا على بال أن هذه الأفكار لم ترافقها الممارسة ، ولم تصحبها الفعالية العملية في الحياة المشخصة وانما ولدت ونمت إما كردود فعل زمنية ،وإما في أحضان المواقف الميتافيزيقية الخالصة أو نتيجة للقهر واليأس اللذين لا سبيل الى علاجهما في الواقع . لذا لا عجب اذا ما رأينا أن الاحساس بتقهقر الحياة الاجتماعية والسياسية في الاسلام قد وجد في عصر ابن خلدون ـ وقبله وبعده ـ صدى عظيماً وقوة صارمة في حياة الناس ، كما وجد في فكر ابن خلدون نفسه، تجسيداً فلسفياً حاسماً لهذه الأوضاع .

الفصل الثاني

الحقيقة والتاريخ

إن المصير الذي يؤول اليه الفكر حين يدخل في الزمان لا بد أن ينتهي بصاحبه ، بصورة أو بأخرى ، الى فاجعة . فالحقيقة تنتمي أصلا الى عالم الأزل والأبدية الذي يفارق تماماً وقائع التاريخ ويعلو عليها ، ولا يخضع لقانون الصيرورة الصارم . وهي حين تتجسد في الانسان فانما تعانق الزمان وتحل فيه ؛ والزمان يدخل في دائرة الحركة فهو اذن خاضع خضوعاً تاماً للتغير هو وكل ما ينطوي عليه . والذي يقع ضحية هذا التجسد هو الحقيقة نفسها ، لأنها ستفقد براءتها الأولى التي جاءتها من أفق المطلق وستتقمص جملة الأشكال الزمنية التي يمكن أن تعتري أي انسان تحل فيه . ومن أجل هذا كان الجهد الانساني التاريخي للعودة إلى أحضان الحقيقة يتخطى ، في عسره وصعوباته ، كل التقديرات الممكنة ، وكان وجود الإنسان على الأرض محنــة يتطلب الانتصار عليها توتراً مستمراً ورجاءً واسعاً .

إن ما حدث في تاريخ الاسلام لا يشذ عن هذه القاعدة . والا فكيف نفسر ما اعترى هذا الدين الجديد من حوادث ضخام جسام منذ رحيل صاحب الرسالة على وجه التقريب ؟ وكيف نفسر تلك الانحرافات المتفاوتة في الخطورة والعمق التي تمت في عهوده وأزمنته المتباعدة فضلا عن المتقاربة ؟ لقد قال معظم مفكري الإسلام المحدثين أن « المسلمين ليسوا مسلمين » . والكلمة صائبة تماماً . لكن الأصوب منها أن يقال انهم لم يكونوا ولن يكونوا مسلمين ابداً ، بمعنى أنهم سيظلون دوماً بعيدين عن تجسيد الاسلام ــ الحقيقة ، أو الاسلام ــ الوحي في التاريخ ــ الزمان ، لأن ما يدخل في الزمان لا يلبث أن تعتريه صروفه واقداره ولأن الحقيقة ــ الوحي تفارق عالم

الانسان وتعلو عليه ولا يمكن لها أن تكون خالصة نقية مطلقة الا في عالم الازلية الثابت بيد أن هذا لا يعني أبداً ولا يجوز أن يعني أنه محكوم على مالكي الحقيقة أن يتنكروا لهذه الحقيقة ويفقدوا الثقة بها وبأنفسهم حين يلاحظون وجود هوة شاسعة بين وجودهم الواقعي في الزمان وبين ما تتطلبه منهم من وجود تلك الحقيقة التي تكمن وراء علّة وجودهم . إنّ واجبهم هو التقرب من هذه الحقيقة بقدر الطاقة الإنسانية وعبور الهوة التي تفصل الوجود في الزمان عن الوجود في الأزل . وهذه الهوة لن تعبر أبداً عبوراً كاملا في الحالة الطبيعية والانسانية؛ لذلك يظل للانسان باستمرار محرك وباعث على الوجود كما يظل الأمل يراود وجوده بلا انقطاع .

إن أكثر أفهامنا المنظمة عن الاسلام شيوعاً في العصر الراهن يرجع الى ما صاغه مفكرو الاسلام في القرن الخامس الهجري على وجه التحديد . وقد يبدو هذا التقرير على جانب عظيم من المفارقة والغرابة . اذ أننا ألفنا القول أنّ الفرق الكلاميةالاسلامية تجسد العقائد الاسلامية ، وأن الفقهاء والاصوليين يمثلون احكام الحياة العمليـة وأسسها النظرية ، وأن الفلاسفة يبلورون الحياة العقلية الخالصة في الاسلام، وأن المتصوفة يمثلون حالة التوتر في الحياة الروحية فيه — وكل هذه التجليات ترجع الى عهد أقدم بكثير من القرن الخامس .

ومع ذلك فانه ما من أحد بقادر على أن يتنكر لواقعتين أساسيتين : الأولى أن كل واحدة من هذه النزعات هي بالضرورة جزئية متفردة تنأى نأياً مطلقاً عن الحالة الشاملة للإسلام . والثانية : أن اتباع الاسلام — باستثناء قطاعين ضيقين جداً واحد لدى أهل السنة وآخر لدى الشيعة مآلهما هو حتماً الى الانقراض — قـد تخطوا بالإجمال نزعة التمذهب « الفرقي» ليأخذوا بصورة عامة مشتركة للاسلام تحتفظ في حقيقة الأمر بعناصر مختلفة منحدرة بصورة أو بأخرى من هذه الفرقة الكلاسيكية أو تلك ، قد عزلت بصورة واعية أو غير واعية عن مبدعيها أو عن الأصول التي انحدرت منها لتفرغ بعد ذلك في كلّ عام يحظى بما يشبه الرضى العام . وانه لأمر مؤكد أن ابا الحسن الماوردي (٣٦٤ هـ — ٤٥٠ هـ) يمثل خير تمثيل هذا التركيب النظري الذي ساد منذ القرن الخامس حتى يومنا هذا .

لا شك أن التأثير الذي خلفه (احياء علوم الدين) للغزالي — الذي رأى النور

في العام نفسه الذي رحل فيه الماوردي — هو تأثير لا يستهان به على الإطلاق . اذ لم يكن اطلاق لقب « حجة الاسلام » على أبي حامد أمراً عبثاً تماماً . فإن الثقل الذي كان له منذ بداية القرن السادس الهجري على افئدة المسلمين من علماء أهل السنة وعامتهم بصورة خاصة لا يكاد يعدله ثقل أي مفكر أو عـالم آخر في الاسلام . لكن الغزالي لم يمثل في نهاية الأمر ، على أرض الواقع الاجتماعي والتاريخي في الإسلام ، الا تطويراً — كان انحرافاً في واقع الامر — لفكرة ألمح اليها الماوردي نفسه ومارسها عملياً فريق من الزهاد والمتصوفة ، هي الجنوح بالحياة الدنيا نحو الآخرة بصورة تتخطى ما تضمنته الحقيقة — الوحي من أمر تلك الحياة . وبالاضافة الى ذلك نستطيع أن نلاحظ الآن أن فكر الغزالي قد عانى من انحسار وتراجع قويين لدى المفكرين المسلمين المحدثين ، بينما نلاحظ أن أفكار الماوردي — الذي يُقرأ كثيراً لكنه لا يذكر الا قليلا اذا ما قورن بالغزالي — قد لاقت صدى واسعاً جداً لدى هؤلاء المفكرين .
ويكفي لتقدير اهمية وخطورة هذه المكانة أن نلاحظ أن المبدأ الذي أصبح لدى المحدثين شعاراً أساسياً — المبدأ الذي يجعل من الاسلام «ديناً ودنيا» ، «دينا ودولة» ، « روحاً وبدناً » ، « فرداً وجماعة » ، « عقلاً وإيماناً » ، « دنيا وأخرى » — هو مبدأ قد وضع أسسه النظرية الماوردي نفسه . إن نظرة الماوردي نظرة شاملة متكاملة . أما نظرة الغزالي فإنها ، على الرغم من احتفاظها بعناصر من نظرة الماوردي ، تتحرك باتجاه نظرية في « الخلاص الشخصي » مستقاة من النزعة الأساسية العامة للمتصوفة . واذا كانت نظرة الغزالي أحادية القطب أي إلهية المركز بشبه اطلاق ، تحيل الوجود الانساني الى الوجود الالهي إحالة تكاد تكون تامة ؛ فان نظرية الماوردي تتحرك بين قطبين اثنين : الله والانسان ، الدنيا والآخرة ، الدين والدنيا ، الارض والسماء ، بينهما حالة من التوازن لا طغيان ، ابتداءً ، لأحدهما فيها على الآخر ولا افتئات .

١— ومجمل آراء الماوردي تمثل في الواقع نظرية في التوازن ، التوازن الجوهري كما تعلن عنه الحقيقة — الأصل او الحقيقة — الوحي . وعلى الرغم من أن بعض الأفكار التي أثبتها الماوردي قد فرضتها ظروف عصره الاجتماعية والثقافية ، لكن الصورة العامة لهذه الأفكار تظل تمثل بالفعل الصورة — المثال أو الصورة — الأنموذج للحقيقة في جوهرها وفي واقعها الأزلي .

وليس بالأمر الجديد القول أن النزعة العامة لتحليلات الماوردي متأثرة في مقدماتها الأولية بالاعتزال . فقد أشار (السبكي) في معرض الحكاية عن (ابن

الصلاح) الى هذ ، كما أورد القول أنه لم يكن معتزلياً بأطلاق [1] . وعلى الرغم من أن ما كان ابن الصلاح وأمثاله يرونه في الاعتزال « عيباً» اصبحنا نراه نحن « فرادة عزيزة » ، الا أن الحقيقة أن الماوردي هو في نهاية التحليل سني ضارب الى الاعتزال.

ان المقدمات الأولى لكتابه الرئيسي الشامل (أدب الدنيا والدين) تذكرنا بفيلسوف عقلي سابق هو ابو بكر محمد بن زكريا الرازي (م . سنة ٣٢٠ هـ) . غير أنه شتان ما بين الإثنين بعد ذلك . اذ بينما يستقل العقل عند الرازي في كل شيء ، يظل عند الماوردي مصاحباً للدين معضداً لأمره ، على طريقة المعتزلة تماماً .

إن الموضوع الذي ينصب عليه تفكير الماوردي هو ، فيما يرى ، « أعظم الأمور خطراً وقدراً وأعمها نفعاً ورغداً » ،أي « ما استقام به الدين والدنيا وانتظم به صلاح الآخرة والأولى ، لأن باستقامة الدين تصح العبادة وبصلاح الدنيا تتم السعادة » [2] . أما أصل الدين وعماد الدنيا فليس شيئاً آخر غير العقل ؛ يقول :

« اعلم أن لكل فضيلة أساً ،ولكل أدب ينبوعاً. وأس الفضائل وينبوع الأدب هو العقل الذي جعله الله تعالى للدين أصلا وللدنيا عماداً ، فأوجب التكليف بكماله ؛ وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه وألّف به بين خلقه مع اختلاف مذاهبهم ومآربهم وتباين اغراضهم ومقاصدهم ، وجعل ما تعبدهم به قسمين : قسماً وجب بالعقل فوكده الشرع ، وقسماً جاز في العقل فأوجبه الشرع ، فكان العقل لهما عماداً » [3] .

وفي ما يبدو اشارة الى نظرية الحسن والقبح الاعتزالية يقرر « أن بالعقل تعرف حقائق الأمور ، ويفصل بين الحسنات والسيئات » [4] . لكنه يبني صراحة أساس (الرسالة) الدينية على نظرية في التكليف مستندة الى القول بـ (الصلاح) المشتق من مبدأ (العدل) الاعتزالي أيضاً :

« اعلم أنّ الله سبحانه وتعالى انما كلف الخلق متعبداته والزمهم مفترضاته ، وبعث اليهم رسله وشرع لهم دينه لغير حاجة دعته الى تكليفهم ولا ضرورة قادته الى تعبدهم ، وانما قصد نفعهم تفضلا منه عليهم ، كما تفضل بما لا يحصى عداً من

---

(١) تاج الدين السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، جـ ٣ ص ، ٣٠٣ – ٣١٤ .

(٢) أبو الحسن الماوردي : ادب الدنيا والدين ، تحقيق مصطفى السقا ، ط٣ ،القاهرة ١٣٧٥ / ١٩٥٥ ، ص ١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٣ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٤ .

نعمه . بل النعمة فيما تعبدهم به أعظم ، لأن نفع ما سوى المتعبدات يشتمل على نفع الدنيا والآخرة ، وما جمع نفعي الدنيا والآخرة كان أعظم نعمة واكثر تفضلا . وجعل ما تعبدهم به مأخوذاً من عقل متبوع وشرع مسموع . فالعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل ، لأن الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل ، والعقل لا يتبع فيما يمنع منه الشرع ، فلذلك توجه التكليف الى من كمل عقله »[1] .

أما التكليف الشرعي فيجد أساسه اللازم الضروري في تقرير قدرة العباد على ما كلفوا به من أعمال :

« وكان من رأفته بخلقه وفضله على عباده أن أقدرهم على ما كلفهم ، ورفع الحرج عنهم فيما تعبدهم ، ليكونوا على ما قد أعده لهم ناهضين بفعل الطاعات ومجانبة المعاصي »[2] .

واخيراً لم يغفل الماوردي عن أن ثمة منكرين سيعرضون عن أوامر الله ونواهيه وأن نفوساً أشرة ستتنكب عن طريق الحقيقة ، لذا ألزم – على طريقة المعتزلة أيضاً – بالأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

« ثم أكد الله زواجره بإنكار المنكرين لها ، فأوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تأييداً لزواجره ، لان النفوس الأشرة قد الهتها الصبوة عن اتباع الأوامر وأذهلتها الشهوات عن تذكار الزواجر ، فكان انكار المجالسين أزجر لها ، وتوبيخ المخالطين أبلغ فيها ولذلك قال النبي (ص) :«ما أقر قوم المنكر بين أظهرهم الا عمهم الله بعذاب محتضر »[3]

لقد قرر الماوردي أن التكليف التعبدي الإسلامي يذهب الى أبعد من مجرد فرض التعبد والالزام بفروض لم توجبها ضرورة أو حاجة الهية وانما فرضتها نعمة الهية تفضلا من ناحية ومصلحة للعباد من ناحية أخرى . لقد قرر أن هذا التكليف قد « جمع نفعي الدنيا والآخرة » . وفي الحقيقة يجعل الماوردي صور التكليف دائرة بين هذين القطبين : قطب الدنيا وقطب الآخرة ، كما يجعل مناط التكليف لدى من انصاع

---

(١) المصدر السابق ، ص ٧٨ .

(٢) أدب الدنيا والدين ، ص ٧٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

للحقيقة – الوحي دائراً على الأمور الثلاثة التالية :

الأمر الأول يدور على العقائد : فالمكلف مثبت للتوحيد وما يتفرع عنه من اثبات للصفات الالهية ، كما هو مثبت لبعثة الرسل ، ومصدق بما جاء به نبي الإسلام. والمكلف مثبت للتوحيد أيضاً بطريق النفي السالب أي بنفي أن يكون له صاحبة أو ولد أو أن يكون ذا حاجة ، وبكلمة بنفي كل قبيح عن الله .

الأمر الثاني يدور على الأوامر : فالمؤمن ينصاع لما أمر الله بفعله مما يقع على الأبدان أولا – كالصلاة والصيام – ومما يقع على الأموال ثانياً – كالزكاة والكفارة – ، ومما يقع على الابدان والأموال معاً – كالحج والجهاد .

الأمر الثالث يدور على النواهي والزواجر : مما أُمِر المكلفون بالكف عنه إما احياء لنفوسهم وصلاحاً لأبدانهم – كالنهي عن القتل وأكل الخبائث وشرب الخمور المؤدية الى فساد العقل وزواله ، واما لائتلافهم وإصلاح ذات بينهم – كالنهي عن الغضب والغلبة والظلم والسرف المفضي الى القطيعة والبغضاء ؛ وأما لحفظ انسابهم وتعظيم محارمهم – كالنهي عن الزنا ونكاح ذوات المحارم (١) .

ويجعل الماوردي أحوال الناس في مدى استجابتهم لهذه الدوائر . وهو لا يقف عند مجرد التحليل وانما يتخطاه الى وضع « مقولات للجزاء » أو للثواب والعقاب ، بحسب قواعد الحقيقة – الوحي ، فيتبين اصنافاً أربعة يطبق على كل واحد منها « مقولة جزاء » خاصة بها :

الصنف الأول هو العامل المطيع : الذي يستجيب لفعل الطاعة ويتنكب عن ارتكاب المعصية ، وحاله أكمل احوال أهل الدين وصفاته أفضل صفات المتقين . أما حقه ف « الجزاء » و« الثواب » .

الصنف الثاني هو العاصي : الذي امتنع من فعل الطاعات وأقدم على ارتكاب المعاصي ؛ وحاله أخبث أحوال المكلفين وشر صفات المتعبدين . أما حقه ف « عذاب » اللاهي عن فعل ما أُمر به من طاعة ، « وعذاب » المجترئ على ما أقدم عليه من معاصيه.

الصنف الثالث : المطيع المجترىء : الذي استجاب لفعل الطاعات لكنه اقدم على ارتكاب المعاصي . وحقه « عذاب » المجترىء لأنه تورط بغلبة الشهوة على الإقدام على المعصية وإن سلم من التقصير في فعل الطاعة .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٧٩ – ٨٠ .

الصنف الرابع : اللاهي الذي امتنع عن فعل الطاعات وكف عن ارتكاب المعاصي وحقه « عذاب » اللاهي عن دينه المنذر بقلة يقينه (١) .

أما على صعيد الواقع المشخص فان التكليف يتخذ اشكالاً مختلفة هي احوالٌ للمكلفين الذين تتفاوت درجات استجابتهم العملية لدائرتي الأمر والنهي، وتتراوح ما بين استجابة «متطابقة » أو « وسطى » واستجابة « مقصرة »، واستجابة « متزيّدة ». بتعبير آخر : يقوم الماوردي هنا ببناء عملية « حساب » لأفعال المكلفين يلزم عنها قطعاً تقويم اخلاقي انساني لا تغيب منه الاعتبارات الاجتماعية والسيكولوجية . وهكذا نجد أن للانسان في ما كلف به من عبادات ثلاث أحوال .

الأولى : أن يستوفيها من غير تقصير فيها ولا زيادة عليها ، أي أن يأتي بها على حال الكمال . وهذه أوسط الأحوال وأعدلها لأنه لم يكن منه تقصير فيندم ولا تكثير فيعجز .

الثانية : أن يقصر فيها ، إما لعذر أعجزه أو مرض اضعفه عن اداء ما كلف به — وهذا يخرج عن حكم التقصير ويسقط لدخوله تحت العجز — وإما اغتراراً بالمسامحة فيه ورجاء العفو عنه — وصاحبه مخدوع العقل ومغرور بالجهل والظن ؛ واما ليستوفي ما أخلّ به من بعد، اغتراراً بالأمل فلا ينتهي به الأمل الى غاية ولا يفضي به الى نهاية ، أو يصير الأمل خيبة والرجاء يأساً ؛ واما استثقالا للاستيفاء ، زهداً في التمام وقلة اكتراث بما بقي — وحال صاحبه يتراوح ما بين الاساءة التي لا تستحق وعيداً ولا تستوجب عقاباً ، وخسارة الدنيا والآخرة معاً ، وذلك بحسب حال ما أخل به أو قصّر فيه من مفروض العبادة .

الثالثة : أن يزيد فيما كلف : إما رياءً للناظرين وتصنعاً للمخلوقين حتى يستعطف به القلوب النافرة ويخدع به العقول الواهية فيتبهرج بالصلحاء وليس منهم ويتدلّس في الاخيار وهو ضدهم — وهذا منكر وإثم ، وصاحبه ملوم ، واما اقتداء بغيره — وهذا قد تثمره مجالسة الاخيار الافاضل وتحدثه مكاثرة الاتقياء الأماثل ؛ واما ابتداء من نفسه ، التماساً لثوابها ورغبة في الزلفة بها ، فهذا من نتائج النفس الزاكية ودواعي الرغبة الوافية الدالّين على خلوص الدين وصحة اليقين — وذاك أفضل أحوال العاملين وأعلى منازل العابدين (٢) .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٨٦ — ٨٨ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٩٠ — ٩٦ .

لكن يظل المبدأ الذي ترتدّ إليه جميع الاعتبارات التكليفية هو مبدأ « نَفْعَيْ الدنيا والآخرة » . فمقاصد التكليف تنصب على « النفع » للانسان ، وهذا النفع هو كما سبق أن ذكرنا نعمة الهية خالصة أو تفضل يقتضيه عين الجود الالهي . اما الانسان فهو مدعو ، بناء على هذا ، الى تحديد وجهته الوجودية والتصرف بوجوده الخاص مباشرة وبحسب ما يقتضيه قطبا الوجود الشامل : قطب الدنيا وقطب الآخرة .

والمعطى الأول للانسان هو من غير شك، الدنيا ، أي وجود الانسان في مجتمع او في مدينة وافتقاره في هذا الوجود الى الآخر . وهذه الحالة تفضي بالضرورة الى مركب انساني واجتماعي اكثر تعقيداً ، وتربط وجوده الدنيوي باستمرار ،بالوجود الأخروي ؛ يقول الماوردي :

« اعلم أن الله تعالى – لنافذ قدرته وبالغ حكمته – خلق الخلق بتدبيره وفطرهم بتقديره ، فكان من لطيف ما دبّر ، وبديع ما قدّر ، أن خلقهم محتاجين وفطرهم عاجزين ، ليكون بالغنى منفرداً وبالقدرة مختصاً حتّى يشعرنا بقدرته أنه خالق ، ويُعْلِمَنا بغناه أنه رازق ، فنذعنَ بطاعته رغبة ورهبة ، ونقر بنقصنا عجزاً وحاجة . ثم جعل الإنسان أكثر حاجة من جميع الحيوان ، لأن من الحيوان ما يستقل بنفسه عن جنسه ، والإنسان مطبوع على الافتقار إلى جنسه ، واستعانته صفة لازمة لطبعه وخلقة قائمة في جوهره – ولذلك قال الله سبحانه وتعالى: « وخلق الانسان ضعيفاً » ، يعني : عن الصبر عما هو مفتقر اليه واحتمال ما هو عنه عاجز (..) وانما خص الله تعالى الانسان بكثرة الحاجة وظهور العجز نعمة عليه ولطفاً به ليكون ذل الحاجة ومهانة العجز يمنعانه من طغيان الغنى وبغي القدرة ، لأن الطغيان مركوز في طبعه اذا استغنى ، والبغي مستول عليه اذا قدر – وقد أنبأ الله تعالى بذلك عنه ، فقال : « كلا إنّ الانسان ليطغى أن رآه استغنى » – ثم ليكون اقوى الأمور شاهداً على نقصه واوضحها دليلا على عجزه » [1] .

والاستجابة الى آمر الحاجة ودفع العجز هي في حقيقة الأمر استجابة الى دعوة الانسان لأن يحيا في العالم او في الدنيا . ومن اجل ذلك جعل الله للانسان ذي الحاجة الماسة والعجز الظاهر اسبابا تهيىء له نيل حاجته ودفع عجزه ، وحيلا دله عليها

---

(١) المصدر السابق ، ص ١١٦ .

بالعقل وارشده اليها بالفطنة . وهذه الحيل والاسباب تهم على حد سواء الدنيا التي هي دار تكليف وعمل ، والآخرة التي هي دار قرار وجزاء . وقد لزم لذلك « أن يصرف الانسان الى دنياه حظاً من عنايته لأنه لا غنى له عن التزود منها لآخرته ، ولا له بدّ من سد الخلة فيها عند حاجته » (١) . كما أنه مدعو الى النظر في امورها «وسبر احوالها والكشف عن جهة انتظامها واختلالها لتعلم اسباب صلاحها وفسادها ومواد عمرانها وخرابها لتنتفي عن اهلها شبه الحيرة وتتجلى لهم أسباب الخيرة ، فيقصدوا الأمور من ابوابها ويعتمدوا صلاح قواعدها واسبابها » (٢) .

وصلاح الدنيا معتبر من وجهين : وجه ينتظم به أمور جملتها ، ووجه يصلح به حال كل واحد من اهلها . وهذان « شيئان لا صلاح لاحدهما الا بصاحبه ، لان من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال امورها لن يعدم أن يتعدى اليه فسادها ويقدح فيه اختلالها ، لانه منها يستمد ولها يستعد . ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا وانتظام امورها لم يجد لصلاحها لذة ولا لاستقامتها اثراً، لان الانسان دنيا نفسه، فليس يرى الصلاح الا اذا صلحت له ولا يجد الفساد الا اذا فسدت عليه ، لان نفسه أخص وحاله أمس ، فصار نظره الى ما يخصه مصروفاً وفكره على ما يمسه موقوفاً » (٣) .

لا شك ان هذه النظرة تعتبر من اكثر ملاحظات الماوردي نفاذاً وعمقاً . وهي تطرح قضايا عدة معقدة ومتداخلة في آن واحد . فالعلاقة هنا بين الفرد والدنيا هي بحسب مصطلح زماننا الدارج علاقة جدلية تماماً اذ لا يمكن لأوضاع العالم الخارجي الا ان تتسرب الى كيان الفرد وتشكل وجوده النفسي تشكيلا يتناسب طرداً مع طبيعتها الصالحة أو الفاسدة . ومن ناحية أخرى لا ينظر الفرد الى العالم الخارجي الا بمقدار ما « يعني » هذا العالم من أشياء بالنسبة اليه . فلدى الانسان تمركز قوي حول ذاته ، فهو « دنيا نفسه » ، ومع ذلك فإن القضية هي في الواقع أكثر تعقيداً من ذلك . إذ إن العلاقة بينهما هي أيضاً علاقة جذب وطرد . ففساد حال العالم لا بد أن يتسرّب إلى الفرد الصالح من ناحية ، لكن فساد حال الانسان لا بد أن يطرح بدوره ويلغي تماماً وجود الدنيا الصالحة المستقيمة . وحين يتكلم الماوردي على صلاح الدنيا وفسادها

(١) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١١٨ .

وعلى صلاح الفرد وفساده فإنه يقصد أموراً معينة بالذات هي التي تبعث الدنيا على الحركة أو على السكون وهي التي تبني وجود الفرد أو تفسّخه .

إن صلاح الدنيا وانتظام أمورها يتحقق بحسب تصور الماوردي بستة أشياء هي قواعد لها وإن تفرعت :

القاعدة الأولى دينية اعتقادية : ترتد الى « دين يتبع » ، لان الدين يصرف النفوس عن شهواتها ويعطف القلوب عن ارادتها حتى يصير قاهراً للسرائر زاجراً للضمائر ، رقيباً على النفوس في خلواتها ، نصوحاً لها في ملماتها . « وهذه الامور لا يوصل بغير الدين اليها ، ولا يصلح الناس الا عليها ، فكان الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها وأجدى الامور نفعاً في انتظامها وسلامتها ؛ ولذلك لم يخل الله تعالى الناس مذ فطرهم عقلاء من تكليف شرعي واعتقاد ديني ينقادون لحكمه فلا تختلف بهم الآراء ويستسلمون لأمره فلا تتصرف بهم الاهواء . إن « الدين من اقوى القواعد في صلاح الدنيا ، وهو الفرد الأوحد في صلاح الآخرة . وما كان به صلاح الدنيا والآخرة فحقيق بالعاقل أن يكون به متمسكاً وعليه محافظاً » .

القاعدة الثانية سلطانية : ترتد الى « سلطان قاهر » ، تتآلف برهبته الأهواء المختلفة وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة ، وتنكف بسطوته الايدي المتغالبة ، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية ، لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة على ما آثروه ، والقهر لمن عاندوه ، ما لا ينفكون عنه الا بمانع قوي ورادع مليّ ، فبالسلطان تنتظم امور الدنيا واحوالها وعليه المعوّل في حراسة الدين والذود عنه ودفع الاهواء منه وحراسة التبديل فيه ، « فليس دين زال سلطانه الا بدلت أحكامه وطمست أعلامه » [1] .

القاعدة الثالثة قانونية أو عدلية : تتمثل في عدل شامل يدعو الى الألفة ويبعث

---

(١) لقد خصص الماوردي كتابه (الأحكام السلطانية) لأمور الدولة والسياسة بحسب القواعد الشرعية . والذي يثبته الماوردي مما يلزم سلطان الأمة من أمورها سبعة أشياء أوردها أيضاً في (أدب الدنيا والدين ، ص ١٢٣) : « أحدها حفظ الدين من تبديل فيه والحث على العمل به من غير اهمال له . والثاني حراسة البيضة والذود عن الأمة من عدو في الدين أو باغي نفس أو مـــال . والثالث عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها . والرابع تقدير ما يتولاه من الأموال بسنن الدين من غير تحريف في اخذها واعطائها . والخامس معاناة المظالم والأحكام بالتسوية بين أهلها واعتماد النصفة في فصلها . والسادس اقامة الحدود على مستحقها من غير تجاوز فيها ولا تقصير عنها . والسابع اختيار خلفائه في الأمور أن يكونوا من أهل الكفاية والأمانة فيها » .

على الطاعة وتعمر به البلاد وتنمو به الأموال ويكثر معه النسل ويأمن به السلطان ، اذ ليس شيء اسرع في خراب الأرض ولا أفسد لضمائر الخلق من الجور لأنه لا يقف على حد ولا ينتهي الى غاية . والعدل عدلان : عدل الانسان في نفسه وعدله في غيره . أما عدله في نفسه فيكون بحملها على المصالح وكفها عن القبائح ثم بالوقوف في أحوالها على أعدل الأمرين من تجاوز أو تقصير ، فإن التجاوز فيها جور والتقصير فيها ظلم ، ومن ظلم نفسه فهو لغيره أظلم ، ومن جار عليها فهو على غيره أجور . وأما عدله مع غيره فأقسام ثلاثة : الأول عدل الانسان فيمن دونه ، ويكون « باتباع الميسور وحذف المعسور وترك التسلط بالقوة وابتغاء الحق في السيرة » . القسم الثاني عدل الانسان مع من فوقه بإخلاص الطاعة وبذل النصرة وصدق الولاء . والقسم الثالث عدل الانسان مع أكفائه ، بترك الاستطالة ومجانبة الإذلال وكف الأذى : « ولست تجد فساداً الا ويسبب نتيجته الخروج فيه عن حال العدل الى ما ليس بعدل من حالتي الزيادة والنقصان » .

القاعدة الرابعة مدنية أمنية : تتمثل في « أمن عام تطمئن اليه النفوس، وتنشر فيه الهمم ، ويسكن فيه البريء ويأنس الضعيف ، فليس لخائف راحة ولا لحاذر طمأنينة » .

القاعدة الخامسة اقتصادية : تقوم على « خصب دارّ في المكاسب وفي المواد تتسع النفوس به في الأحوال ويشترك فيه ذوو الاكثار والاقلال، فيقل في الناس الحسد ، وينتفي عنهم تباغض العدم ، وتتسع النفوس في التوسع ، وتكثر المواساة والتواصل » . والخصب يؤول الى الغنى والغنى يورث الأمانة والسخاء . « وإذا كان الخصب يُحْدِث [1] من اسباب الصلاح ما وصفت ، كان الجدب يحدث من أسباب الفساد ما ضادها ؛ وكما أن صلاح الخصب عام ، فكذلك فساد الجدب عام ، وما عمّ به الصلاح ان وجد ، عمّ به الفساد إن فقد ــ فأحرى أن يكون من قواعد الصلاح والاستقامة » .

القاعدة السادسة انسانية مستقبلية إن صح الوصف : ترتد الى « امل فسيح يبعث على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه ، ويبعث على اقتناء ما ليس يؤمل في دركه بحياة أربابه . ولولا أن الثاني يرتفق بما أنشأه الأول حتى يصير به مستغنياً لافتقر

(١) في الطبعات المتداولة : « لم يحدث » (ص ١٣٠ من طبعة مصطفى السقا) ، القاهرة ١٣٧٥ / ١٩٥٥) ، ومن الواضح أنه ينبغي اسقاط (لم) من النص .

أهل كل عصر الى انشاء ما يحتاجون اليه من منازل السكنى واراضي الحرث ، وفي ذلك من الإعواز وتعذر الامكان ما لا خفاء به . فلذلك ما أرفق الله تعالى خلقه من اتساع الآمال حتى عمر به الدنيا فتمّ صلاحها وصارت تنتقل بعمرانها الى قرن بعد قرن ، فيتم الثاني ما ابقاه الأول من عمارتها ويرم الثالث ما احدثه الثاني من شعثها ، لتكون أحوالها على الأعصار ملتئمة وأمورها على ممر الدهور منتظمة . ولو قصرت الآمال ما تجاوز الواحد حاجة يومه ولا تعدى ضرورة وقته ، ولكانت تنتقل الى من بعده خراباً لا يجد فيها بلغة ولا يدرك منها حاجة ، ثم تنتقل الى من بعدُ بأسوأ من ذلك حالا حتى لا ينمى بها نبت ولا يمكن فيها لُبث . وقد روي عن النبي (ص) أنه قال : « الأمل رحمة من الله لأمتي . ولولاه ما غرس شجر ولا ارضعت أم ولداً » (..) وفرق ما بين الآمال والأماني : « ان الآمال ما تقيدت بأسباب ، والأماني ما تجردت عنها » [1] .

هذه هي القواعد الست التي لا تصلح الدنيا الا بها ولا تنتظم أمور جملتها الا معها « فان كملت فيها كمل صلاحها » على الرغم من أن الاكتمال التام والصلاح الشامل هما أمران متعسران فيها . غير أن صلاح الدنيا ليس الا طرفاً في معادلة طرفها الآخر هو الانسان الذي يحيا في هذه الدنيا . وللحال هذا ايضاً قواعد لا تنتظم الا بها :

أولاها نفسية اخلاقية مردها الى نفس مطيعة ، نصحاً وانقياداً . والنصح هو أن ينظر الانسان الى الأمور بحقائقها فيرى الرشد رشداً ويستحسنه ، ويرى الغي غيّاً ويستقبحه . وهذا يكون من صدق النفس اذا سلمت من دواعي الهوى . وأما الانقياد فهو أن تسرع الى الرشد اذا أمرها وتنهي عن الغيّ اذا زجرها . وهذا يكون من قبول النفس اذا كفيت منازعة الشهوات .

وثانيتها اجتماعية : مردها الى الألفة الجامعة التي بها يأمن الانسان أذية حساده وأعاديه وتسلم له النعمة وتصفو له المدة ، « وان كان صفو الزمان عسراً وسلمه خطراً » . وأسباب الألفة خمسة : الدين والنسب والمصاهرة والمودة والبر [2] .

ثالثتها اقتصادية مادية : مرجعها الى « المادة الكافية» . لأن حاجة الانسان لا

---

(١) أدب الدنيا والدين ، ص ١٢٠ - ١٣١ .

(٢) يفصل الماوردي في هذه العناصر في الصفحات من ١٣٢ الى ١٩٢ .

يعرى منها بشر ، بها تدوم الحياة ويستقيم الدين ، فاذا عدمها الانسان لحقه الوهن في نفسه والاختلال في دنياه .

والمادة حادثة عن اقتناء أصول « نامية بذواتها » ، وهي شيئان : نبت نام ، وحيوان متناسل.وأما الكسب فيكون بالافعال الموصلة الى المادة والتصرف المؤدي إلى الحاجة ، وذلك من وجهين : أحدهما تقلبٌ في تجارة ، وثانيهما تصرف في صناعة . وهذان فرع لوجهي المادة . فصارت أسباب المواد المألوفة وجهات المكاسب المعروفة أربعة أوجه : نماء زراعة ، ونتاج حيوان ، وربح تجارة ، وكسب صناعة :

أول أسباب المادة الزراعة : وهي مادة اهل الحضر وسكان الأمصار والمدن . والاستمداد بها أعم نفعاً وأوفى فرعاً ؛

ثاني أسبابها نتاج الحيوان : وهو مادة أهل الفلوات وسكان الخيام الذين لم تستقر بهم دار ولم تضمهم أمصار ؛

ثالثها التجارة : وهي فرع لمادتي الزرع والنتاج . وهي نوعان تقلب في الحضر من غير نقلة ولا سفر — وهذا تربص واحتكار ، وقد رغب عنه ذوو الأقدار وزهد فيه ذوو الأخطار — وتقلب بالمال بالأسفار ونقله الى الأمصار ، وهذا اليق بأهـل المروءة وأعم جدوى ومنفعة ، غير أنه أكثر خطراً وأعظم غـَرَراً ؛

رابعها الصناعة : وهي تنقسم ثلاثة اقسام : صناعة فكر ، وصناعة عمل ، وصناعة مشتركة بين فكر وعمل . والناس آلات للصناعة اشرفهـم نفساً متهيء لأشرفها ، كما أن أرذلهم نفساً متهيء لأرذلها جنساً ، لأن الطبع يبعث على ما يلائمه ويدعو الى ما يجانسه .

وأشرف الصناعات صناعة الفكر ، وأرذلها صناعة العمل . أما صناعة الفكر فقد تنقسم قسمين : أحدهما ما وقف على التدبيرات الصادرة عن نتائج الآراء الصحيحة كسياسة الناس وتدبير البلاد [1] . والثاني ما أدت اليه المعلومات الحادثة عن الأفكار . وأما صناعة العمل فقد تنقسم هي أيضاً قسمين : عمل صناعي ، وعمل بهيمي . فالعمل الصناعي أعلاها رتبة لأنه يحتاج الى معاطاة في تعلمه ومعاناة في تصوره ، فصار بهذه النسبة من المعلومات الفكرية . والآخر انما هو صناعة كد وآلة مهنة ،

---

(١) « وقد أفردنا للسياسة كتاباً لخصنا فيه من جملها ما ليس يحتمل هذا الكتاب زيادة عليها » ، ص ١٩٦ .

وهي الصناعة التي تقتصر عليها النفوس الرذلة وتقف عليها الطباع الخاسئة [1] . وأما الصناعة المشتركة بين الفكر والعمل فقد تنقسم قسمين : أحدهما أن تكون صناعة الفكر أغلب ، والعمل تبعاً ، كالكتابة ؛ والثاني أن تكون صناعة العمل أغلب ، والفكر تبعاً ؛ واعلاهما رتبة ما كانت صناعة الفكر أغلب عليها والعمل تبعاً لها[2] .

ومن الواضح هنا أن هذه النظرة الأخيرة الى صناعة الفكر وصناعة العمل – وهي نظرة ظلت سائدة في المجتمعات العربية والاسلامية الى عهد قريب جداً ولم تمّح آثارها بعد – ليست مستمدة اطلاقاً من النصوص الدينية الاسلامية الأساسية ، وأن الماوردي يتابع من ناحية المثال اليوناني الأرسطي خاصة للعلم والوجود، وهو المثال الذي يعتبر أن شرف العلم يأتي من شرف موضوعه فكلما كان موضوعه أشرف كان هو أشرف – فالفلسفة الأولى مثلا التي موضوعها الله هي لهذا السبب أشرف العلوم بينما الطبيعيات التي موضوعها المادة هي أرذل العلوم وأدناها – كما يجاري من ناحية ثانية التيار الاجتماعي – الثقافي العام الذي ميّز بين حرف شريفة وأخرى حقيرة مرذولة ، متبعاً في هذا التميز التنظيم الاجتماعي الطبقي منذ العصر الأموي . ونحن نجد لدى المقريزي في (إغاثة الأمة بكشف الغمة) ولدى السبكي في (مفيد النعم ومبيد النقم) ولدى الماوردي نفسه في (الاحكام السلطانية) ، ولدى ابن خلدون في (المقدمة) ، مختلف التصنيفات لهذه التنظيمات الاجتماعية أو الحرفية أو الاقتصادية التي لا تقف عند مجرد التمييز والتصنيف وانما تتخطى ذلك الى وضع سلم من القيم يطبق على هذه المهنة أو تلك . ويمكن القول بالإجمال ان هذا السلّم القيمي كان يعطي قيمة أعظم للطبقات غير المنتجة اقتصادياً بحسب مفهوماتنا الحديثة ، – كالخلفاء ورجال الدولة أو المفكرين والكتاب – بينما يضع في أسفل السلم القيمي أصحاب الحرف اليدوية [3] . ولم ينظر هذا السلم الى الصناعة العملية وحدها على أنها دنيّة وانما اعتبر أنه لا تتجه اليها الا « النفوس الرذلة» ولا تقف عليها الا « الطباع الخاسئة » بحسب تعبير الماوردي نفسه . وأكثر من ذلك فان استخدام مصطلح « عمل بهيمي » ينتهي إلى أن يجرد صاحبه من صفة الانسانية نفسها . واذا كان مفكر كبير كالماوردي قد وقع في انحراف عظيم من هذا النمط – لأن ادعاءاته

---

(١) أدب الدنيا والدين ، ص ١٩٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٦ .

(٣) حسين مؤنس : عالم الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٢٧٥ .

في هـــذا المجال ليس لهـــا ما يسندها اطلاقـــاً في « الحقيقة ــ الوحي » ــ فان ذلك لا يعني الا شيئاً واحداً،هو أن هذا المفكر قد كان « مشروطاً »،وأنه لم يستطع أن يقاوم الثقل الاجتماعي ــ الثقافي لعصره ان لم نقل انه هو نفسه قد كان ينتمي الى هذا المركب الاجتماعي ــ السياسي ــ الاقتصادي الذي يمثل هذا الثقل نفسه . وفي كل الأحوال ينبغي علينا أن نضع في الحسبان ان واحداً من الاسباب العميقة لعدم تطور المجتمع العربي الاسلامي الكلاسيكي في الاتجاه الذي سارت فيه أوروبا ، اتجاه الثورة الصناعية التقنية ، يرجع الى هذا الانحراف العميق الذي سارت فيه الطبقات المسيطرة في الاسلام فأعلت من قيمة الفكر الخالص المنزه عن الأغراض النفعية المادية ، وحقرت من شأن الحرف اليدوية والعملية هابطة بأصحابها الى مرتبة « البهيمية » .

ومهما يمكن من أمر فان القضية الجوهرية التي ظل على الماوردي أن يخط حدودها هي تلك التي تدور على موقف الانسان من الدنيا وموادها والآخرة ووعودها، اذ على هذا الموقف تقوم في النهاية الصورة التقليدية التي رسمها الماوردي للتكليف الشرعي الإسلامي . وقد سبق ان اشرت الى أن هذه الصورة تمثل في نهاية التحليل نظرية في التوازن على مستوى الحقيقة ــ الوحي .

وأول ما يلاحظه الماوردي ، مما يتصل بقطب الدنيا ومجال الانسان في ارتياد موادها وطلب مكاسبه منها ، هو أن هذه الأحوال ليست تخلو من ثلاثة أمور :

الأول : « أن يطلب منها قدر كفايته ويلتمس وفق حاجته من غير أن يتعدى الى زيادة عليها أو يقتصر على نقصان منها » . وهذه « احد احوال الطالبين وأعدل مراتب المقتصدين » .

الثاني : «أن يقصر عن طلب كفايته ويزيد في التماس مادته» ، كسلاً أو توكلا أو زهداً وتقنعا . فان كان تقصيره لكَسَل فقد حرم ثروة النشاط ومرح الاغتباط وكان كلاً قصيّا ضائعا شقيا . واذا كان تقصيره لتوكل فذلك « عجز قد أعذر به نفسه ، وترك حزم قد غير رسمه لأن الله تعالى انما امر بالتوكل عند انقطاع الحيل والتسليم الى القضاء بعد الأعواز » . وان كان تقصيره لزهد وتقنع ، « فهذه حال من علم بمحاسبة نفسه بتبعات الغنى والثروة وخاف عليها بوائق الهوى والقدرة ، فآثر الفقر على الغنى وزجر النفس عن ركوب الهوى » .

الثالث : ان لا يقنع بالكفاية ويطلب الزيادة والكثرة لأسباب قد ترد الى أربعة منازعة الشهوات التي لا تنال الا بزيادة المال وكثرة المادة — وهذا شر ؛ صرفها في وجوه الخير — وهذا اعذر وبالحمد أحرى وأجدر ؛ ادخارها لولده وخلفه اشفاقاً عليهم من كدح الطلب وسوء المنفلت — وفاعل هذا شقي بجمعها مأخوذ بوزرها قد استحق اللوم من وجوه كثيرة ؛ طلب المكاثرة بجمع المال استحلاء لهذا الجمع وشغفاً باحتجانه — وصاحبه أسوأ الناس حالا قد توجهت اليه سائر الملاوم .

والقناعة قد تكون على ثلاثة أوجه : الوجه الأول أن يقنع الانسان بالبلغة من دنياه ويصرف نفسه عن التعرض لما سواه — وهذا أعلى منازل اهل القناعة . الوجه الثاني أن تنتهي به القناعة الى الكفاية ويحذف الفضول والزيادة — وهذا أوسط حال المقتنع . والوجه الثالث أن تنتهي به القناعة الى الوقوف الى ما سنح فلا يكره ما أتاه وإن كان كثيراً ، ولا يطلب ما تعذر وإن كان يسيراً — وهذه الحال أدنى منازل أهل القناعة [١] .

إن خير موقف من الدنيا هو اذن موقف ذلك الانسان الذي لا يطلب منها الا قدر كفايته وحاجته بلا زيادة ولا نقصان ، ويقنع منها بالبلغة .

والحق أننا نصل هنا الى عصب المشكلة . والذي يبدو هو أن تصور الماوردي لحال الدنيا وموقف الانسان منها لا يخلو من القسوة وأن فيه تخطياً للحدود الشرعية التي تدعو الى حفظ التوازن بين الدنيا والآخرة . فهو يرى أن الدنيا « موضوعة على التغير والفناء ، منشأة على التصرم والانقضاء » [٢] . وهي « اذا وصلت فتبعات موبقة واذا فارقت ففجعات محرقة . وليس لوصلها دوام ولا من فراقها بد » [٣] . ويذهب الماوردي الى ابعد من ذلك حين يضع للنفس رياضة تهيىء الفراق والقطيعة بين النفس والدنيا : « فَرِّضْ نفسك على قطيعتها لتسلم من تبعاتها وعلى فراقها لتأمن فجعاتها »[٤] وهذا صريح في الدعوة الى الميل عن الدنيا ميلاً تاماً لمصلحة الآخرة . أما هذه الرياضة النفسية التي يضع قواعدها فتترتب على أحوال رئيسية ثلاث :

الحالة الأولى : « أن تصرف حب الدنيا عن قلبك فانها تلهيك عن آخرتك ، ولا

---

(١) الماوردي : ادب الدنيا والدين ، ص ١٩٧ — ٢٠٩
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣١ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٩٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٩٨ .

تجعل سعيك لها فتمنعك حظك منها . وتوقّ الركون اليها ولا تكن آمناً لها » ، « فانها لا تصفو لشارب ، ولا تبقى لصاحب ، ولا تخلو من فتنة ، ولا تخلي من محنة ، فأعرض عنها قبل أن تعرض عنك ، واستبدل بها قبل أن تستبدل بك ، فإن نعيمها يتنقل وأحوالها تتبدل ولذاتها تفنى وتبعاتها تبقى » .

الحالة الثانية : « أن تصدق نفسك فيما منحتك من رغائبها وأنالتك من غرائبها، فتعلم أن العطية فيها مرتجعة ، والمنحة فيها مستردة ، بعد أن تبقى عليك ما احتقبت من أوزار وصولها اليك وخسران خروجها عنك » .

الحالة الثالثة : « أن تكشف لنفسك حال أجلك ، وتصرفها عن غرور أملك حتى لا يطيل لك الأمل أجلا قصيراً ولا ينسيك موتاً ولا نشوراً ، بحيث لا يكون حالنا مع الدنيا « كأن الموت فيها على غيرنا كتب ، وكأن الحق فيها مع غيرنا وجب ، وكأن الذين نشيع من الاموات سَفْرٌ عما قليل الينا راجعون نبوئهم أجداثهم ونأكل تراثهم كأنا مخلدون بعدهم قد نسينا كل واعظة وأمِنّا كل جائحة » [1] .

ويلاحظ الماوردي نفسه أنه قد يبدو في بعض أقواله ما ينقض بعضها الآخر . فهو من ناحية — وقد أكد أن الدنيا دار تكليف وعمل ورسم معالمها الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وأن الآخرة دار قرار وجزاء — يلزم بأن « يصرف الانسان الى دنياه حظاً من عنايته لأنه لاغنى له عن التزود منها لآخرته ولا له بدّ من سد الخلّة فيها عنه حاجته » . وهو من ناحية ثانية يحث على ترك فضولها « وزجر النفس عن الرغبة فيها » ، اذ الراغب فيها ملوم وطالب فضولها مذموم [2] . غير أنه ينكر أن يكون في هذا الموقف نقض لذاك ، لأن « الرغبة انما تختص بما جاوز قدر الحاجة ، والفضول انما ينطلق على ما زاد على قدر الكفاية . وقد قال الله لنبيه صلى الله عليه وسلم : « فاذا فرغت فانصب والى ربك فارغب » . قال أهل التأويل : فاذا فرغت من أمور دنياك فانصب في عبادة ربك . وليس هذا القول منه ترغيباً لنبيه (ص) فيها ، ولكن ندبه الى أخذ البلغة منها . وعلى هذا المعنى قال (ص) : « ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ولا الآخرة للدنيا ، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه » . وروي عن النبي (ص) : « نعم المطية الدنيا ، فارتحلوها تبلغكم الآخرة » . وذم

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٩٨ — ١٠٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .

رجلٌ الدنيا عند علي بن ابي طالب كرم الله وجهه فقال رضي الله عنه : « الدنيا دار صدق لمن صدقها ، ودار نجاة لمن فهم عنها ودار غنى لمن تزود منها »[1] .

ان من الواضح تماماً أن هذه الأحاديث والاخبار تؤكد الفكرة العامة التي يعترف بها الماوردي ويعرضها على أساس أنها تمثل جوهر التكليف ، وهي أن هذا يدور على « نفعي الدنيا والآخرة » بصورة تحفظ التوازن بينهما فلا تطغى شؤون الدنيا على الآخرة ولا تطغى حياة الآخرة على الدنيا . لكن الماوردي يميل في أعماقه ـ تحت وطأة زمانه وعصره ـ إلى أن يفهم من ارتحال « الدنيا ـ المطية » مجرد طلب المعاش والرزق وما يصون العرض في الدنيا ، واجتلاب ما تقوت البدن[2] .
ولعلنا نجد له ، على مستوى التاريخ والواقع الاجتماعي ـ الثقافي ، بعض العذر لأنه لم يكن من السهل عليه أن يتجه الى الدنيا ويحبها برغم كل ما تحفل بـه من مفاسد وشرور . ان كل شيء كان يدفعه بقوة عنيفة الى الابتعاد عن الدنيا والاتجاه نحو الآخرة . لكنه ظل مع ذلك ، في هذه النقطة بالذات ، وعلى الصعيد النظري التقريري الخـالص ، أميناً على ما قررته الحقيقة ـ الوحي ، وهي أن الانسان قد وجد على الأرض ليعمرها ولتكون سبيله الى الآخرة ، وأن هذا ما كان له أن يتحقق الا في اطار فاعلية انسانية تقيم ضرباً دقيقاً من التوازن بين قطبي الدنيا والآخرة في اطار مجموعة القواعد الدينية والأخلاقية والاجتماعية والمادية التي من بابها دعا الشرع المكلفين الى تحقيق هذا التوازن .

ـ هذا ما تقرره الحقيقة وما تخطه يد الوحي . اما ما حدث في التاريخ وفي الزمان فقد كان مختلفاً تماماً عن هذا . بكلمة واحدة : لقد اختل التوازن واعتلّت الآمال والمؤسسات والفعاليات على اختلاف طبائعها ومناحيها . وليس الماوردي هو أول من بدا عنده ذلك الاختلال في تأملاته الشخصية التي خضع فيها بصورة أو بأخرى الى آمر الزمان التاريخي والاجتماعي بحيث دعا الى القطيعة مع الدنيا والى ترويض النفس على التنكر لها ـ فقد بدا هذا الاختلال من قبل عند مختلف الفئات الاجتماعية والثقافية والسياسية . وما ظاهرة الزهد التي تطرف عندها فريق من الناس فجعلوا منها تصوفاً قوامه كره العالم ولفظه الا صدى أوليّ لهذا الاختلال الذي انعكس في الصراعات السياسية والثورات الاجتماعيه والدسائس وتهافت القيم الخلقية وانتشار

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١١٧ ـ ١١٨ .
(٢) المصدر نفسه . ص ١١٨ .

الظلم والتأفف من الحكم والسلطان .. وهي امور يحفل بها تاريخ الإسلام وآدابه منذ عهود مبكرة جداً . حتى هذا الوزير الذي ينسب اليه كتاب (يتيمة الدهر) والذي يبدو أنه عاش في عصر تال لعصر ابن المقفع ، اي في القرن الثاني للهجرة ، يكاد يعكس شعوره بنكد الدنيا في كل مواطن هذا الكتاب . ومن الواضح أنه لا ينصح بالإقبال على الدنيا اذ أن « من آمن بالآخرة لم يحرص على الدنيا » . وهو بالتالي يحض على تعمير هذه الآخرة : « من عمّر دنياه ضيع ماله ، ومن عمّر آخرته بلغ آماله » [١] ، و « اذا اراد الله بعبد خيراً ألهمه الطاعة وألزمه القناعة وفقهه في الدين وعضده باليقين واكتفى بالكفاف واكتسى بالعفاف ، واذا اراد به شراً حبب اليه المال وبسط اليه الآمال وشغله بدنياه ووكله الى هواه فركب الفساد وظلم العباد » [٢] . ذلك أن الدنيا نكدة خداعة كثيرة التغير : « الدنيا كثيرة التغير ، سريعة التنكر شديدة المكر دائمة الغدر ، فأحوالها تتبدل ونعمها تنقل وأرجاؤها تنتقض وانباؤها تنقرض وطالبها يذل وراكبها يزل » [٣] . وهي « ظل الغمام وحلم النيام والعسل المشروب بالسم والفرح الموصل بالغم » ، خيرها يسير وشرها كثير ولذاتها قليلة وحسراتها طويلة ، « تكثر الغدر وتُضْمر المكر وتسخن العيون وتهلك القرون » . إنها « كالشبكة التي تكتف على من دخل فيها وتجون عن من اعرض عنها ، فلا تمل بقلبك اليها ، ولا تقبل بوجهك عليها ، فإنها سلاّبة سَحّارة ، غدارة مكارة ، تشوب نعيمها ببؤوس وتقرن سعودها بنحوس وتخلط حلوها بمر وتصل نفعها بضرّ [٤] . وبكلمة : « الدنيا تقبل اقبال الطالب وتدبر ادبار الهارب ، وتصل وصال الملول ، وتفارق فراق العجول ، فخيرها شر وعيشها مر واقبالها خديعة وادبارها فجيعة ولذاتها فانية وتبعاتها باقية » ، « لا تبقى على حالة ولا تخلو من استحالة ، فالكون فيها خطر والثقة بها غرر والاخلاد اليها محال والاعتماد عليها ضلال » ، « فاعرض عنها قبل أن تعرض عنك واستبدل بها قبل أن تستبدل بك »[٥]،

---

(١) الوزير السيد ابو الحسن بن احمد بن الحسن بن علي : يتيمة الدهر ، تحقيق عزت العطار ، القاهرة ١٣٥٦ / ١٩٣٧ ، ص ٢٥ - ٢٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٨

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

ولا « تمل بقلبك اليها ولا تقبل بوجهك عليهـــا » [1] ، و « قصر أملك فالعمر قصير » [2] ، وليس في أيام الدهر الثلاثة ما يبعث اصلا على أي أمل فأولـُها : « مضى لا يعود اليك » وثانيها « انت فيه لا يدوم عليك » وثالثها « مستقبل لا يدرى من أهله ولا يعرف به حاله » [3] . فاذا لم يكن ثمة مسوغ للأمل واذا كان العمر قصيراً أصلا فلماذا يقف المرء في وجه السلطان ، بحيث يقصر هذا الأمل اكثر فأكثر ويتعرض العمر لمحن زائدة عن تلك الحالة فيه اصلا ؟ لذا كان الخير للمرء في الا يحاج سلطانه « فمن حاج سلطانه قهر » [4] ، وألاّ يسخطه « فمن أسخط سلطانه تعرض للمنية » [5] ، « ومن اجترأ عليه قتل » [6] ، والا ينازع الملوك فإن « منازعة الملوك تسلب النعم وتجلب النقم » [7] . ومعنى ذلك كله أن يستجيب كل واحد لهذه النصيحة : « اعص نفسك في طاعة سلطانك » [8] . ومن الطبيعي ايضاً أن خير الانسان هو ايضاً في اتخاذ موقف مشابه من الناس اجمالا اذ ان « من سالم الناس سلم » [9] ، و «من لزم العافية سلم » [10] . وليس للانسان من موجود يثق به الا الله ونفسه ، أما الدولة و «لا تثق بالدولة فانها ظل زائل »[11] .

حقاً إن الماوردي لم يأخذ بهذه القضية الأخيرة وهو على العكس من ذلك تماماً قد كرّس جهوداً عظيمة لتنظيم شؤون الدولة ومرافقها . وعلى الرغم من نقده الحاد للدنيا إلا أنه ينصح «العاقل» في نهاية الأمر بأن يقبل على شؤونه وبأن يكون راضياً عن زمانه، سلماً لأهل دهره ، جارياً على عادة عصره ، منقاداً لمن قدمه الناس عليه، متحنناً على من قدموه هو عليهم ، غير مباين لهم بالعزلة عنهم حتى لا يمقتوه ، ولا مجاهراً بالمخالفة

(1) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .
(2) المصدر نفسه ، ص ٤٠ .
(3) المصدر نفسه ، ص ٢٧ .
(4) المصدر نفسه ، ص ٣١ .
(5) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .
(6) المصدر نفسه ،ص ٣٠ .
(7) المصدر نفسه ، ص ٤٧ .
(8) المصدر نفسه ، ص ٣٤ .
(9) المصدر نفسه ، ص ١٣ ، ص ٢٥ .
(10) المصدر نفسه ، ص ٢٧ .
(11) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .

لهم حتى لا يعادوه ، « فإنه لا عيش لممقوت ولا راحة لمعادي » (١) .

ولقد عزز أبو حامد الغزالي (٤٥٠ هـ — ٥٠٥ هـ) نزعة هجر الدنيا فمال بمكان الانسان فيها ميلاً جعل منها مجرد قنطرة لا يجدر به أن يفني عمره في عمارتها . فالدنيا « منزلة وليست بدار قرار » ، والانسان مسافر أول منازله بطن أمه وآخر منازله لحد قبره . والعاقل هو الذي لا يشتغل في دنياه الا لاستعداده لمعاده ، ويكتفي منها بقدر الحاجة . أما راحة الدنيا فأيام قلائل ، وأكثرها منغص بالتعب مشوب بالنصب والدنيا « ساحرة » أول سحرها أنها تريك أنها ساكنة عندك مستقرة معك ، واذا تأملتها خلتها وهي هاربة منك نافرة عنك على الدوام ، دائماً تتسلسل على التدريج ذرة ذرة ونفساً نفساً . « ومثل الدنيا مثل الظل اذا رأيته حسبته ساكناً وهو يمر دائماً ، وكذلك عمر الانسان يمر بالتدريج على الدوام وينقص كل لحظة ، وكذلك الدنيا تودعك وتهرب عنك وأنت غافل لا تخبر وذاهل لا تشعر » . ويعيد صاحب « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » إلى الأذهان مثلاً مستلهماً من غير شك من ابيكتيتوس الرواقي(٢) ، يشد اليه مفاهيم وآيات قرآنية فيبدو اسلامي المظهر والماهية : « مثل أهل الدنيا واشتغالهم بأشغالها واهتمامهم بأحوالها ونسيان الآخرة واهمالها كمثل قوم ركبوا مركباً في البحر ، فعدلوا الى جزيرة لأجل الطهارة وقضاء الحاجة فنزلوا إلى الجزيرة والملاح يناديهم : لا تطيلوا المكث لئلا يفوت الوقت ، ولا تشتغلوا بغير الوضوء والصلاة فان المركب سائر . فمضوا وتفرقوا في الجزيرة وانتشروا في نواحيها . فالعقلاء منهم لم يمكثوا وشرعوا في الطهارة وعادوا إلى المركب فأصابوا الأماكن خالية فجلسوا في أطهر الأماكن واوفقها وأرفعها . ومنهم قوم نظروا إلى عجائب تلك الجزيرة ووقفوا يتنزهون في زهرتها وثمارها وروضاتها وأشجارها ، ويسمعون طيب ترنم أطيارها ويتعجبون من حصبائها الملونة وأحجارها . فلما عادوا إلى المركب لم يجدوا موضعاً ولا رأوا متسعاً فقعدوا في أضيق مواضعه وأظلمها . ومنهم قوم لم يقنعوا بالنزهة ولم يقتصروا على الفرجة لكنهم جمعوا من تلك الحصباء الملونة ثم حملوها معهم إلى المركب فلم يجدوا مكاناً ولا فرجة فقعدوا في أضيق المواقع وحملوا ما استصحبوا من تلك الاحجار على أعناقهم فلم يمض إلا يوم أو

---

(١) الماوردي : ادب الدنيا والدين ، ص ٣٢٨ .

(٢) انظر Manuel, VII لأبيكيتوس ، وكتابنا
L'Influence du Stoïcisme sur la Pensée Musulmane, pp. 209 - 210.

يومان حتى تغيرت الوان تلك الاحجار واسودت وفاح منها اكره رائحة ، ولم يجدوا مخلصاً من الزحام ليلقوا ثقلها من أعناقهم فندموا على ما فعلوا وحصلوا بثقل الاحجار على أعناقهم إذ كانوا بتحصيلها اشتغلوا . ومنهم قوم وقفوا مع عجائب تلك الجزيرة وتنزهوا،وفي الرجوع لم يتفكروا،حتى سار المركب فبعدوا عنه وانقطعوا في أماكنهم وتخلفوا إذ لم يصيخوا الى المنادي ولم يسمعوا،فمنهم من أكلته السباع ونهشته الضباع . فالقوم المتقدمون هم القوم المؤمنون المتقون . والقوم المتخلفون الهالكون هم الكفار المشركون الذين نسوا الله ونسوا الآخرة وسلموا كليتهم الى الدنيا وركنوا اليها كما قال عز من قائل : (الذين استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة) أي ركنوا اليها . وأما الجماعة المتوسطون فهم العصاة الذين حفظوا أصل الإيمان لكنهم لم يكفوا أيديهم عن الدنيا ، فمنهم من تمتع بغناه همته ، ومنهم من تمتع مع فقره وحاجته إلى أن غلبت أوزارهم وكثرت أوساخهم وأوضارهم » [1] .

ولا شك أن من شأن هذه التصورات أن تعدل بصورة الدنيا في الاسلام لتغلّب عليها الاتجاه الكامل الكلي إلى الآخرة . وعلى أرض عقلية من هذا النمط لا يمكن لطريق الصوفية التي دعا الغزالي الى سلوكها إلا أن تهز صورة التوازن بين الدنيا والآخرة وتحدث فيها صدعاً ما لبث أن وقع .

أما ابو بكر الطرطوشي (٤٥٠ ــ ٥٢٠ هـ) المشرقي ــ المغربي فقد جرى هو أيضاً على الشعور العام الجارف الذي كان سائداً في مشرق العالم العربي ومغربه ، وأحس بهذا المقت للدنيا وضرورة العدول عنها الى شؤون الآخرة ، وهو قد أخذ من الآية القرآنية : « اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم . . » حجة على عبث الدنيا وحقارتها ، كما أنه زعم أن الصدر الأول من المسلمين كان يسمي الدنيا « خنزيرة » وأنهم لو وجدوا اسماً اقبح منه لسموها به « كما كانوا يسمونها أم ذفر أي أم النتَن » [2]

والطرطوشي يعترف بأن الانسان «أعز جواهر الدنيا وأعلاها قدراً واشرفها منزلة » ، كما أنه « أعز أعلاق الدنيا وأعمها بركة » ، ومن أجلـه خلق الله تعالى الدارين ، دار الدنيا ودار الآخرة ، وأوجب السلطان الذي هو صلاح هاتين الدارين

---

(١) أبو حامد الغزالي : التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ط ١ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٣٨٧ / ١٩٦٨ ، ص ٣٤ – ٣٥ .

(٢) ابو بكر الطرطوشي : سراج الملوك ، ص ٢١ .

والذي يعم نفعه العباد والبلاد وتصلح بصلاحه الدنياوالآخرة .إذ لولا السلطان لاختلت الدنيا ودخل الفساد على الجميع وانتشر الهرج والشر ونفق أهل العيارة والسوقة واللصوص والمناهبة ، وخاصة ان الله قد جبل الخلق على « حب الانتصاف وعدم الانصاف » ، فكان مثلهم بلا سلطان كمثل« الحيتان في البحر يزدرد الكبير الصغير »[١]. لكنه مع ذلك – مثله في ذلك مثل الماوردي – لم يقدر الا على التنديد بالوضع الدنيوي وشروره . ومن الواضح تماماً أن السبب يرجع في ذلك الى شعوره بأن « صفو الزمان قد ذهب ولم يبق الا كدره » بحيث اصبح « الموت تحفة لكل مسلم » [٢] . لقد طحن المنون بكلكله كل أولئك الذين بسطت لهم الدنيا وانسئت لهم الآجال وانفسح لهم في المنى والآمال ، أما « الدهر الخؤون » فقد جعل العين اثراً والملك خبراً . ان الفناء الذي يتهدد الدنيا ومن فيها جدير بأن يدفع كل أحد الى عدم الانخداع بها ، وبالتالي الى العدول عنها :

« يا أيها الرجل ! لا تغفلن عن تذكر ما تتيقنه من خوف الفناء ، وتقضي المسارّ بذهاب اللذات وانقضاء الشهوات ، وبقاء التبعات ، وانقلابها حسرات . وان الدنيا دار من لا دار له ، ومال من لا مال له ، ولها يجمع كل من لا عقل له وعليها يعادي من لا علم له ، وعليها يحسد من لا فقه له . من صح فيها سقم ، ومن سلم فيها هرم ، ومن افتقر فيها حزن ، ومن استغنى فيها فتن . حلالها حساب ، وحرامها عقاب ، ومتشابهها عتاب . من ساعاها فاتَتْه ، ومن قعد عنها أتته ،ومن نظر إليها اعمته ، ومن بصر بها بصرته . لا خيرها يدوم ، ولا شرها يبقى ،ولا فيها لمخلوق بقاء .

يا أيها الرجل ! لا تُخدعنّ كما خدع من قبلك فان الذي اصبحت فيه من النعم انما صار اليك بموت من كان قبلك ، وهو خارج من يديك بمثل ما صار اليك . فلو بقيت الدنيا للعالم لم تصر للجاهل ، ولو بقيت للأول لم تنتقل الى الآخر .

يا أيها الرجل ! لو كانت الدنيا ذهباً وفضة ثم سلمت عليك بالخلافة والقت اليك مقاليدها وافلاذ كبدها ، ثم كنتّ طريدة للموت ، ما كان ينبغي لك أن تتهنا بعيش . لا فخر فيمايزول ، ولا غناء في ما لا يبقى . وهل الدنيا الا كما قال الأول:

---

(١) الطرطوشي : سراج الملوك ، ص ٨١ ، ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

قدر تغلي وكثيف يملا ! » [١] . « أما ترى الدنيا تقبل اقبال الطـالب وتدبر ادبار الهارب ، وتصل وصال الملول وتفارق فراق العجول فخيرها يسير وعيشها قصير واقبالها خديعة وادبارها فجيعة ولذاتها فانية وتبعتها باقية » [٢] فما الذي ينبغي أن يفعل هذا الرجل اذن ؟ وما هو الآمر الذي ينبغي أن ينصاع اليه ؟ يقول الطرطوشي :

« فاغتنم غفوة الزمان ، وانتهزن فرصة الامكان وخذ من نفَسك لنفسك، وتزود من أمسك لغدك ، ولا تنافس اهل الدنيا في خفض عيشهم ولين رياشهم ولكن انظر الى سرعة ظعنهم وسوء منقلبهم » [٣] .

فالنتيجة هي اذن عين النتيجة التي انتهى اليها الآخرون ، والدهر هو عين الدهر الذي تكلم عليه هؤلاء الشعراء الذين يقول أولهم :

رب مغروس يعـاش بـه	عدمتـه عين مغترسـه
وكـذاك الدهر مأتمـه	أقرب الأشياء من عرسه

وثانيهم :

تنافس في الدنيا غروراً وانما	قصارى غناها أن تؤول الى الفقر
وإنا لفي الدنيا كركب سفينة	نظل وقوفا والزمان بها يجري

وثالثهم :

تروح لك الدنيا بغير الذي غدت	وتحدث من بعد الأمور أمـور
وتجري الليالي باجتماع وفرقة	وتطلع فيها أنجم وثغـور
فمن ظن أن الدهر باق سروره	فذاك محـال لا يدوم سرور
عفا الله عمن صيّر الهم واحـدا	وأيقن أن الدائرات تـدور [٤]

ورابعم (الذي يجيء بعد أولئك بقرون عدة) :

ان عاند الدهر الخؤون فلا أرى	عجبا لقد عادى على عاداته
وينال منه الجاهلون جنـاءهم	وأرى اللبيب على شفا غدراته
واذا يساعدك الزمان فكن على	حذر ولا تركن الى عثراتـه

(١) الطرطوشي سراج الملوك ، ص ١٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

فالدهر مثل الظل ليس له بقا   كم من أناس هدّ في سطواته [1]

وأمثال هؤلاء وأولئك بلا شك كثيرون لا يحصرهم العدد ، رأوا جميعاً أن كمال البدر في السماء هو في تناقص مستمر ، وأن « ذا الزمان وأهله » لا يُطمأن اليهم وأن الدهر لم يعد ينصب الا اشراك المهالك .

لقد استمر هذا الحال طويلاً. وقد كان أعمق من أن يعكس هموماً عابرة أو آلاما فردية عرضية . فما الذي حدث ؟ وهل يُسوّغ هذا الذي حدث هذه النغمة المأساوية العنيفة وذلك الشعور المرير الحاد بأن الأمور لم تعد تسير سيراً طبيعياً ؟ لا شك أن الأحداث التاريخية التي شهدها العالم العربي الإسلامي في الفترة التي تفصل عصر الخلفاء الراشدين عن عصر ابن خلدون المنهار هي جسيمة حقاً على كل المستويات وفي كل القطاعات . وليس من العسير على أحد اطلاقاً تقديم شريط اسود تماماً يغطي في بعض الأحيان والفترات تلك المناطق المنيرة من مشهد التاريخ العام عند العرب . ما الذي بقي على حاله من تلك القواعد التي رأى فيها الماوردي صلاح الدنيا والناس والعقائد ؟ لقد تفرق المسلمون بشأنها فرقاً كثيرة ولم يظهر الشعور بالتفرق على أوج حدته الا لدى المتأخرين وخاصة أولئك الذين أرخوا للفكر الاسلامي في العصر العباسي الثاني والعصور المتأخرة من أمثال البغدادي والشهرستاني فحرصوا على أن يصلوا بعدد الفرق الى اثنتين وسبعين أو ثلاث وسبعين فرقة . وما من قضية دينية-كلامية أو كلامية – فلسفية الا ونجد فيها اكثر من قول واحد . الم تنتشر البدع انتشاراً واسعاً ؟ ألم يلاحظ ابن خلدون أن عصره قد سادته الخرافات وعلوم النجامة والسحر والطلسمات بحيث « دخل على الملة من هذه العلوم وأهلها داخلة .. بما جنحوا اليها وقلدوا آراءها » ؟ أوليست هذه المظاهر الوثنية والسحرية هي مما ناضل الاسلام في وجهه منذ البداية نضالا ماجداً ؟

القاعدة السلطانية ؟ تلك التي ترتد الى « سلطان » قاهر « تتألف برهبته الأهواء المختلفة وتجتمع بهيبته القلوب المنتظمة » وتنتظم به شؤون الدنيا والدين وتتحقق به وحدة الأمة ! وأي سلطان قاهر ، وأية « قاعدة سلطانية تلك التي بقيت الى عصر ابن خلدون مما يمكن أن يحقق هذه الضروريات ؟ لقد زالت الدولة العباسية وقبلها درَسَت الدولة الأموية ، وتفرقت الامة شر مفرّق . ومنذ زمن بعيد اختلت مؤسسات

---

(١) غرس الدين خليل بن شاهين الظاهري : زبده كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك ، تحقيق بولس راديس ، باريس ، المطبعة الجمهورية (الوطنية) ، ١٨٩٤ ، ص ١٤٩ وما بعدها .

الدولة حين تحولت جيوشها بصورة خاصة الى جيوش من المرتزقة تعمل لحساب الدولة من أجل التكسب ولا تتورع عن الاعتداء على الجماعة وقوانينها . وعند بداية القرن التاسع الهجري وفي عصر ابن خلدون كان العالم الاسلامي يسلم نفسه الى سلطات متباعدة ومتنافرة لا يرضى أيّ منها بالإقلاع عن مطامعه من أجل الخير العام !

القاعدة القانونية العدلية التي تبعث على الألفة وعمران البلدان؟ وأين يمكن أن نعثر على هذه القاعدة ؟ ألم ينازع المسلمون منذ عصر الخوارج في عدالة كل الحكام فمنهم من ثار ومنهم من انصاع رهبة وخوفاً او استجابة للعلماء الذين كرروا دوما القول ان « هرج ساعة هو اعظم وارجح من ظلم السلطان حولا » ؟ أوليس الإلحاح المحموم على القول « إن أفضل الازمنة أزمنة العدل » و « ان العدل اساس الملك » وما شابه ذلك من عبارات وحكم هو الدليل الحاسم على غياب العدل وانسحابه من العالم الاجتماعي والسياسي ؟

القاعدة الأمنية ؟ « ومن ذا الذي اصبح يأمن على شيء ؟ ألم تزد هجمات هولاكو والتتار الوحشية والغزوات الصليبية الأمور ضغثاً على ابالة بحيث انعدمت كل قاعدة للأمن ؟

والأمر نفسه يقال عن قاعدة « الخصب الدار » « والامل الفسيح » : لقد آذن العمران بالانقراض ، كما قال ابن خلدون . أما « الأمل الفسيح » فلم يعد له من صدى الا في نظريات « المهدي المنتظر » الذي يراد له ان يظهر في آخر الزمان « ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت ظلماً وجوراً » !

إن الاستكثار من الشواهد التي تدل على حالة « التقدم نحو الأسوأ » امر لا غناء فيه . فهذه الحالة ليست مما يحتاج الى نفاذ رؤية كبير لكي تدرك معالمها وتحس . لكن ظاهرة ذات دلالة عظمى في تاريخ الفكر العربي تكفي وحدها لكي تشهد بذلك بصورة لا مثيل لها ، تلك هي ظاهرة المفكر « ابن خلدون » (٧٢٣ – ٨٠٨ هـ) وكتابه « العبر » ذي « المقدمة » التي تستبدل بالأحاسيس والمشاعر التي تبلّرت في مواعظ الماوردي والغزالي والطرطوشي وفي أشعار التهامي وغيره منطـــق العقل الصارم والنظر الى الأمور نظرة واقعية انطلاقاً من واقعة كشف فذة وعاها المفكر العظيم وحق له أن يدعيها لنفسه ولأصالة ابتكاره واختراعه .

والحقيقة أن مشروع ابن خلدون « العمراني » لا يمكن أن يقدر حق قدره الا على ضوء الأحداث والأخطار العظمى التي تعرض لها العالم العربي الاسلامي في العصور التي سبقت ابن خلدون والتي زعزعت القواعد النفسية والاجتماعية التي كان يرتكز عليها الاسلام نفسه على ارض الواقع دون أن تنجح مع ذلك في اجتثاث الاسلام نفسه من هذه الأرض .

ولقد تمثل أول هذه الأخطار في الحملات الصليبية التي مهد لها بصورة مباشرة أو غير مباشرة زحف ممالك اسبانيا المسيحية بعد انهيار خلافة بني أمية القرطبيين سنة ٤٢٣ هـ / ١٠٣١ م على جنوب الاندلس الاسلامي . ولقد ادى انقسام ملوك الطوائف ـ الذين لا يشفع لهم شيء ـ من ناحية ، والضغط المسيحي المدعوم من البابوية من ناحية ثانية الى سقوط طليطلة سنة ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م . وعلى الرغم من أن المرابطين بقيادة يوسف بن تاشفين استطاعوا ، في سهل الزلاقة ، ان ينزلوا بقوات قشتالة وليون هزيمة قوية ويوقفوا التقدم المسيحي ، الا ان الامم المسيحية ، بقيادة البابوية ، عادت لتجمع امرها وتوسع نطاق هجمتها بشكل أشد ضراوة وعنفاً ولتوجه جيوشها هذه المرة الى مشرق العالم الاسلامي بحجة الاستيلاء على بيت المقدس والمقدسات المسيحية ، وذلك في الوقت نفسه الذي استمر فيه الزحف على الاندلس . ولقد دخلت قوات الصليبيين أرض العرب والاسلام في خريف عام ٤٩١ هـ / ١٠٩٧ م ، فاكتسحت أرض الشام في شعبان ٤٩٢ هـ / ١٠٩٩ م ، ثم اقتحمت أسوار بيت المقدس لترتكب اشنع الجرائم وافظعها ـ حتى لقد قيل انها قتلت سبعين الفاً من المسلمين ـ ثم لتنشىء بعد ذلك اربع امارات صليبية في الشام وشمال غرب العراق ، في وقت كان فيه الاسلام وجماعاته مشتتين ودولهم وأمراؤهم سادرين في اهوائهم متقاعسين . ولم يصبح النهوض لحرب الصليبيين بشكل منظم فعال ممكناً الا مع عماد الدين زنكي امير الموصل وحلب الذي استرجع عام ٥٣٩هـ/ ١١٤٤ م إمارة الرها. وقد واصل نورالدين محمود بن عمادالدين زنكي حرب الصليبيين بشجاعة فائقة بين عام ٥٤١ هـ / ١١٤٦ م وعام ٥٦٤ هـ / ١١٦٩ م حتى امكن له توحيد الموصل والشام ومصر بحيث جعل منها جبهة واحدة تاركاً لصلاح الدين الأيوبي عامله على مصر السير في الجهاد والتحرير حتى النهاية وذلك بعد وفاته عام ٥٦٩ هـ / ١١٧٣ م . وبالفعل تمكن صلاح الدين من جمع معظم بلاد الاسلام تحت لواء واحد اكتسح به قوات الصليبيين . وفي لحظة فذة من لحظات التاريخ ،

وفي ربيع الثاني من عام ٥٨٣ هـ / ١١٨٧ م ، كان نصر حطين الحاسم الذي تلاه استرداد بيت المقدس ، وكان ذلك عملياً نهاية المشروع الصليبي في العالم العربي . اما ما حدث بعد ذلك فلم يكن على جسامته احياناً الا ذيولاً لهذا المشروع ، ارهقت الاسلام والمسلمين . لكن الايوبيين وسلاطين المماليك الأقوياء في مصر والشام وقوات المستنصر بالله الحفصي في تونس قد وصلوا في حدود عام ٦٦٩هـ / ١٢٧٠م الى نتائج حاسمة زال معها الخطر الصليبي عن بلاد العرب والاسلام .

أما في الأندلس فان سقوط طليطلة عام ٤٧٨ هـ ــ ١٠٨٥ م كان حاسماً لصالح الدول المسيحية،اذ بسقوطها ضاع قلب الاندلس وقريب من ثلث مساحته . وقد استمر التداعي وضياع الأجزاء الباقية حتى سقطت غرناطة آخر معقل للإسلام في الاندلس في ربيع الثاني من شتاء عام ٨١٧ هـ / ١٤٩٢ م . لكن قبل أربعين عاماً من هذا التاريخ كانت القسطنطينية في الطرف الآخر قد سقطت بيد محمد الفاتح العثماني .

هذا خطر أول جسيم ظل العالم العربي الاسلامي يرزح تحت وطأته المباشرة قرابة قرنين من الزمن (من ٤٩١ هـ / ١٠٩٧ م الى ٦٦٩ هـ / ١٢٧٠ م) . وانه لأمر طبيعي تماماً أن تكون هذه الحروب قد انهكت جسم هذا العالم وأضعفت قواه . لكن الأمر لم ينته عند هذه الحال . ذلك أن خطراً ثانياً قد بدأ يعلن عن نفسه قبل انتهاء الصراع مع الصليبيين انفسهم او في نهاية هذا الصراع . ولقد كان هذا الخطر اعظم هولاً وافدح مصاباً اذ كانت قواه تمثل التدمير والخراب والنهب والسلب والحرق وسفك الدم وبناء تلال من الجثث البشرية . لقد حمل هذا الخطر مخربون محترفون على رأسهم جنكيز خان المغولي ثم هولاكو من بعده .

ولقد بدأ جنكيز خان ــ الطامع في ثروات العالم الاسلامي وخيراته ــ حملاته في بلاد الاسلام باكتساح خوارزم فأزال سلطنتها الاسلامية في عام ١٢١٨ م . وبين عامي ١٢١٩م و١٢٢١ م استولى على بلاد ما وراء النهر ، أي التركستان ، وخرب عواصم الاسلام فيها : بخارى وسمرقند وطشقند . لكن موته في عام ١٢٢٧ م قد أجل الى حين عملية التخريب والدمار . ولم تستأنف هذه العملية بشكل منظم الا بعد أن تولى هولاكو حكم الجناح الشرقي من الامبراطورية المغولية (ايران وتركستان) اذ أرسل بصره نحو الدولة العباسية فوجه اليها جحافله التي دخلت بغداد سنة ٦٥٦ هـ /

١٢٥٨م .واستمر الزحف يرافقه التخريب والدمار . لكن المسلمين بقيادة سيف الدين قطز المملوكي ما لبثوا أن الحقوا بالمغول هزيمة عظمى عند عين جالوت قرب بيسان في فلسطين في عام ٦٥٨ هـ / ١٢٦٠ م ، أي بعد عامين من سقوط الخلافة العباسية . غير أن (أباقا) الذي أصبح حاكم المغول في ايران منذ سنة ٦٦٣ هـ / ١٢٦٥ م ، جند من جديد بعد وفاة هولاكو ، جيشاً سار الى الشام فدخل حلب وخربها . لكن قواته ما لبثت أن اصطدمت بقوات سيف الدين قلاوون سلطان مصر فاندحرت امامها اندحاراً ساحقاً عند حمص سنة ٦٨٠ هـ / ١٢٨٢ م وفر (اباقا) الى بغداد ليموت فيها . وعاد الإسلام من جديد ليمتص – سلمياً هذه المرة – خصومه الذين حطموا عمرانه ومؤسساته وذلك حين انتهى قادة المغول في ايران وتركستان من أحفاد (شغتاي) و (تكودار) و (غازان) الى اعتناق الاسلام ، فزال خطر المغول عن الأسلام عند نهاية القرن السابع الهجري .

أما الخطر الثالث فقد جاء من جماعاتِ اتراكٍ ومغولٍ يقودهـا تيمورلنك (الاعرج) ، طرقت ابواب آسيا الصغرى في النصف الثاني من القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) . ولم يكن تيمورلنك هذا بأقل نزوعاً الى التخريب والتدمير من المخربين المغول ، فقد بدأ بدولة ايلخانات فارس الذين كانوا من أحفاد جنكيز خان المسلمين وقضى عليها . ثم دخل العراق وخرب بغداد سنة ٧٩٥ هـ / ١٣٩٣م وأنزل بالناس في تكريت مذبحة رهيبة مقيماً هرماً من جثث القتلى . وقد قضى خمس سنوات في بلاد العرب ، رحل بعدها الى روسيا حيث احتل موسكو عاد الى حلب ليقتل ألوفاً من اهلها ، ثم الى دمشق ليحرق البيوت فيها والمساجد رغم زعمه أنه قد اعتنق الاسلام على المذهب الشيعي . ثم اتجه نحو آسيا الصغرى وهزم السلطان العثماني بايزيد وجيش الانكشارية الفتي سنة ٨٠٥ هـ / ١٤٠٢ م . لكنه ما لبث أن مات بعد سنتين ٨٠٥ هـ / ١٤٠٤ م فتداعى ملكه من بعده . أما الترك فقد كانت دولتهم في أول عنفوانها ، فانطلقوا ينظمون قواهم حتى اذا ما جاء محمد الثاني فاتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م كانت الدولة البيزنطية قد زالت لتصبح الدولة العثمانية هي قطب الرحى الى خمسة قرون تالية .

أما بلاد العرب فقد ظلت مثقلة الهموم تشكو التخريب والدمار الذي عفا على عمرانها ، وعلى مجدها (١) .

٣ ـ لقد اطلع ابن خلدون على احداث هذا التاريخ وشهد بنفسه بعض هـذه الأحداث حين دخل تيمورلنك دمشق وهو فيها . واطلع كذلك على التاريخ السياسي والاجتماعي لدول الاسلام في المشرق والمغرب متابعاً فيها مراحل البداية والصعود والهبوط . ولقد أذهله حقاً « ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة ، من الطاعون الجارف الذي تحيف الامم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها ، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها فقلص من ظلالها وفلّ من حدها واوهن من سلطانها وتداعت الى التلاشي والاضمحلال احوالها وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر ، فخربت الأمصار والمصانع ، ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل ، وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن (..) وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة » (٢) . ورأى أن هذا التبدل للأحوال جملة يشبه أن يكون « خلقاً جديداً ونشأة مستأنفة وعالماً محدثاً » . وإنه حقاً لمنعطف كوني عظيم يحوج لمؤرخ يدوّن لهذا العهد أهوال الخليقة والآفاق واجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها بحيث يقفو مسلك المسعودي لعصره فيكون أصلا يقتدي به من يأتي بعده من المؤرخين (٣) .

لم يكن ابن خلدون الا هذا المؤرخ عينه الذي أحوج اليه هذا التطور الكبير في تاريخ العمران . وعلى الرغم من هذا الثناء الصريح على المسعودي الا أن ابن خلدون قد وعى تميزه عن كل المؤرخين الذين سبقوه وأحس بأصالته الشخصية ، كما أدرك الفارق العظيم بينه وبينهم ، وهو فارق يتمثل في نزعتهم الى مجرد الإخبار النقلي وهماً أو صدقاً ، وفي نزعته هو الى أن يجعل من التاريخ علماً ذا مبادىء ، أي قائماً على بيان علل الأحداث وقوانينها ؛ يقول :

« ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم ، نبهت عين القريحة من

---

(١) هذه الوقائع التاريخية معروفة بالاجمال وبالتفصيل لكننا ندين لكتاب (عالم الاسلام) لحسين مؤنس بفضل الترتيب والجمع المباشر بينها : ص ٨٣ ـ ٩٧ ومن ص ٤٥٨ الى ص ٤٦٢ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة علي عبد الواحد وافي ، الجزء الأول ، ص ٢٥٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

سنة الغفلة والنوم ، وسُمت التصنيف من نفسي وانا المفلس احسن السوم . فأنشأت في التاريخ كتاباً رفعت به عن احوال الناشئة حجاباً ، وفصلته في الاخبار والاعتبار باباً باباً ، وابديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً واسباباً (. .) واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً وطريقة مبتدعة واسلوباً ، وشرحت فيه من احوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها ويعرفك كيف دخل اهل الدول من ابوابها حتى تنزع من التقليد يدك وتقف على احوال ما قبلك من الأيام والاجيال وما بعدك » [(1)] .

وليس ثابتاً ما ذهب إليه أحد دارسي ابن خلدون الأكفياء حين أكد أن « ابن خلدون لا يهدف الى دراسة الظواهر الاجتماعية بغية التعرف على القوانين التي تتحكم فيها » بحجة أنه ما يهدف اليه هو «بيان ما يحدث في العمران بمقتضى طبعه» ولأن « فكرة القانون باعتبارها علاقة ضرورية بين حادثتين أو مجموعة من الحوادث لم تكن قد تبلورت بعد ولم تكن العلاقات بين الأشياء تستأثر باهتمام العلماء ، وانما كانت انظارهم منصرفة الى دراسة خصائص الاشياء ، الخصائص الثابتة الملازمة لها دوماً والتي تشكل طبيعتها » ، ولأن ابن خلدون قد بقي عند هذا التصور ، لم يتحرر نهائياً من اطر التفكير القديمة و « بنى ملاحظاته في ميدان السياسة والاجتماع والحكم طبقاً لقوالب الفكر السائدة آنئذ ، وهي قوالب المنطق الأرسطي » [(2)] . ذلك أن الجدل الكبير الذي دار بين مفكري الإسلام حول مسألة الاقتران الضروري أو غير الضروري بين ما يسمى في العادة « سبباً » وما يسمى « مسبباً » ، أي بين الحوادث ، وكذلك النزعة الواقعية الصريحة لتفكير ابن خلدون وموقفه من المنطق والإلهيات الأرسطيين هما مما لا يسمح بالتعلّق بهذه القضية [(3)] . ومن وجه آخر إن إثبات القول إن غرض علم العمران لا ينحصر « في بيان ما حدث في الماضي بل هو يعرفنا بما قبلنا وما بعدنا » ، بما هو واقع وما هو «منتظر» ، يعني ، بلغة عصرنا ، أن علم العمران يهدف

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، الجزء الأول ، ص ٢١٢ – ٢١٣ .

(٢) محمد عابد الجابري : العصبية والدولة ، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي ، الدار البيضاء ١٣٩١ / ١٩٧١ ، ص ١٥٨ – ١٥٩ .

(٣) انظر كتاب ناصيف نصار :
La Pensée réaliste d'Ibn Khaldun, P. U. F., Paris, 1967.

من خلال تفسيره للتاريخ إلى الكشف عن حقيقة الصيرورة التاريخية والشروط التي توجهها والعوامل الفاعلة فيها » [1] . ومن البديهي أن هذا هو المعادل الضروري «للقوانين» والا فكيف يمكن أن « نتوقع » أو أن « ننتظر » حدوث أحداث مقبلة على نحو معين بمعزل عن فكرة القانون وما يرافقها من حتمية ؟ وهل كان ابن خلدون يؤمن بعلم النجامة ؟ ألم يبيّن « بطلان هذه الصناعة من طريق الشرع وضعف مداركها مع ذلك عن طريق العقل ، مع ما لها من المضار في العمران الانساني » ؟ واكثر من ذلك « اليس مبدأ قياس الغائب على الشاهد الذي يقيم عليه ابن خلدون قواعد السياسة والاجتماع البشري يحيل مباشرة إلى فكرة القانون » ؟ وأخيراً لا شك أن من يرى أن قوالب المنطق الأرسطي والبحث عن الخصائص الثابتة للأشياء هي التي كانت مهيمنة على الفكر العربي الإسلامي إلى عهد ابن خلدون يجانب الصواب إلى حد بعيد . فإن منطق « الماهيات » لم يكن هو السائد في الفكر العربي ، وقد كان للمنطق الرواقي ، منطق « الحدَث والعرض والشخص » ، مكانة مرموقة عند العرب [2] . ان ابن خلدون يقف طويلا عند ظاهرة الصيرورة التاريخية ومظاهرها ، لكنه في الحقيقة لا يكتفي بذلك بل يتخطاه الى الكشف عن القوانين التي تتحكم في الصيرورة أي في التاريخ . فالتغير في حد ذاته قانون ، لكنه خاضع لحركة معينة ، لوجهة معينة ، لنهاية ثابتة ، وبكلمة لقوانين .

ومهما يكن من أمر فان هذا العلم المستنبط النشأة الذي لم يقف ابن خلدون عليه لدى أحد من الخليقة قبله والذي الهمه الله اليه واعثره عليه ، يدور على العمران البشري والاجتماع الانساني ويتحد بالتاريخ : « انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال : مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم ، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال » [3] .

---

(١) الجابري ، المصدر المذكور اعلاه ، ص ١٨٣ .

(٢) انظر كتابنا : L'Influence du Stoïcisme..., pp. 99 - 135.

(٣) المقدمة ، الجزء الأول ، ص ٢٦١

اما العمران فهو « التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش » .

وللعمران أحوال ، كما أن للتاريخ حركة خفية متبدلة قد يذهل عنها الكثير من الناس . وذلك لأن تبدل الأحوال بتبدل الأعصار ومرور الأيام لا يقع الا بعد احقاب متطاولة لا يكاد يتفطن لها الا الآحاد من أهل الخليقة . ان الحقيقة هي « أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، انما هو اختلاف على الأيام والأزمنة ، وانتقال من حال الى حـــال . وكما يكون ذلك في الاشخاص والاوقات والامصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول – سنة الله التي خلت في عباده »[1] .

ويوحد ابن خلدون بين العمران وبين الاجتماع البشري أو الانساني ، ويرى أن هذا الاجتماع الانساني ضروري وطبيعي ، وما قول الحكماء « ان الانسان مدني بالطبع » الا اشارة الى أنه لابد للانسان من الاجتماع المدني الذي هو العمران . فاذا تم هذا الاجتماع وحصل للبشر عمران العالم به كان لا بد لهم من وازع يدفع بعضهم عن بعضهم وذلك « لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم » ، أو كما سبق أن قال الطرطوشي لما جبلوا عليه من « حب الانتصاف وعدم الإنصاف »، ولما ثمة من شبه بينهم وبين الحيتان في البحر « يزدرد الكبير منها الصغير » . ويستبعد ابن خلدون أن يكون السلاح صالحاً لأن يمثل هذا الوازع ، لأن السلاح يمكن لجميعهم ، ويرى أنه لا بد أن يكون واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ويمنع عدوان أحدهم على الآخر ، ومن هنا كان الملك غاية للعصبية .

وليس يلزم في رأي ابن خلدون أن يكون « الحكم الوازع » مفروضاً من عند الله بواسطة نبيّ ، « اذ الوجود وحياة البشر قد تم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه او بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته . والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة للمجوس الذين ليس لهم كتاب ، فانهم اكثر أهل العالم ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلا عن الحياة » . وليس غرض ابن خلدون من هذا اسقاط دور الدين في اقامة الدولة – فهذا الدور اساسي عنده لا ينازع فيه – ولكن بيان

---

(١) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٥٢ .

أن طريقة الفلاسفة في التدليل على وجوب النبوات – من حيث هي وازع سياسي – ليست مسلمة لهم وأن مدرك هذا الوجوب هو الشرع – كما يذهب الى ذلك السلف من الأمة – وليس العقل .

اما وقد أصبح للإجتماع البشري ملك او دولة هي غاية للعصبية والغلبة فإنه يستطيع بعد ذلك أن يدخل في التاريخ ويستوفي خطواته فيه متنقلا على وجه التحديد بين طورين عظيمين طبيعيين هما طور البداوة وطور الحضارة . وطور البداوة في الدولة هو أول الطورين ، ويمتاز بالخشونة والشدة والغلبة والبأس . واصحابه ينتحلون المعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الانعام ويقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الاحوال والعوائد يقصرون عما فوق ذلك من الحاجي أو الكمالي ويتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر . ذلك أن حصول الترف والنعمة لأهل العمران يدعوهم بطبعه الى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها . والحضارة هي « التفنن في الترف واستجادة أحواله والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل مما لا يحتاج إليه طور البداوة . فمن الضروري اذن أن يتبع طور الحضارة في الملك طور البداوة ، تماماً كما يلزم الرفه للملك . اذ ان اهل الدول يقلدون ابداً غيرهم ممن كانوا في طور الحضارة قبلهم .

ومن المؤكد في رأي ابن خلدون ان اهل البدو هم اقرب الى الخير من اهل الحضر ، لان نفس البدوي هي على الفطرة الاولى تتقبل ما ينطبع فيها اولا من خير او شر . ان اهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلوثت انفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه . اما أهل البدو ، وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم ، إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من اسباب الشهوات واللذات ودواعيها . فهم اقرب الى الفطرة الاولى وابعد عن مذمومات الخلق وعما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها ، وهذا يجعل علاجهم اسهل من علاج الحضر . وبكلمة ان « خشونة البداوة قبل رقة الحضارة » ، وأن « التمدن هو غاية البدوي » ، وان الحضارة هي « نهاية العمران وخروجه الى الفساد ، ونهاية الشر والبعد عن الخير » .

هذا هو الاطار العام للتطور الذي يعتري العمران وينتهي به إلى الفساد. لكن ابن خلدون لا يكتفي بهذا الإطار وانما يقترب اقتراباً اعظم من واقع العمران لينظر في الدولة ، التي هي صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة ، ويلاحظ ان لها اعماراً محددة واطواراً لا تتخطاها ؛ يقول :

« اعلم أن الدولة تنتقل في اطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من احوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر ، لان الخلق تابع لمزاج الحال الذي هو فيه وحالات الدولة واطوارها لا تعدو في الغالب خمسة اطوار :

الطور الأول : طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع ، والاستيلاء على الملك وانتزاعه ، من ايدي الدولة السالفة قبلها ، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور اسوة بقومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية ، لا ينفرد دونهم بشيء ، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب ، وهي لم تزل بعد بحالها .

الطور الثاني : طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة . ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع ، والاستكثار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه ، الضاربين في الملك بمثل سهمه . فهو يدافعهم عن الأمر ويصدهم عن موارده ويردهم على أعقابهم (. .) فيركب صعباً من الأمر .

الطور الثالث : طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت ، فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج واحصاء النفقات والقصد فيها ، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة ، واجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل وبث المعروف في أهله ، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في احوالهم بالمال والجاه . واعتراض جنوده وإدرار أرزاقهم وانصافهم في اعطياتهم لكل هلال حتى يظهر أثر ذلك عليهم في ملابسهم وشكتهم وشاراتهم يوم الزينة ، فيباهي بهم الدول المسالمة ويرهب الدول المحاربة . وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد

من اصحاب الدولة لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون لعزهم ، موضحون الطرق لمن بعدهم .

الطور الرابع : طور القنوع والمسالمة . ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه ، سلْماً لأنظاره من الملوك وأقتاله ، مقلداً للماضين من سلفه فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده .

الطور الخامس : طور الاسراف والتبذير . ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه ، واصطناع أخدان السوء وخضراء الدمن ، وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها – مستفسداً الكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغنوا عليه ويتخاذلوا عن نصرته (. .) فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون ، وهادماً لما كانوا يبنون . وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ، ولا يكون لها معه برء ، الى أن تنقرض ... » [1] .

هذه اطوار للدولة تتحدد بصفاتها الذاتية المميزة : الأول منها ذو طابع عسكري والثاني سياسي قوي ، والثالث اقتصادي عمراني قوي ، والرابع سياسي ضعيف والخامس اقتصادي عمراني هرم . لكن هذه الأطوار جميعاً التي تمثل العمران كله من بداوة وحضارة تمتد أيضاً في الزمان امتداداً محدوداً هو اشبه ما يكون بامتداد الانسان نفسه فيه . بتعبير آخر للعمران البدوي والحضري عمر محسوس « كما أن للشخص الواحد من اشخاص المكونات عمراً محسوساً » . وفي رأي ابن خلدون أنه قد « تبين في المعقول والمنقول أن الأربعين للانسان غاية في تزايد قواه ونموها ، وأنه اذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط » . وكذلك الحضارة لها في الغالب أجيال ثلاثة لا مزيد عليها ، كل جيل منها لا يعدو في عمره متوسط أجل الإنسان :

الجيل الأول : لم يَزَلْ أهله على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد . فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم ، فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون .

---

(١) المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٩٣ – ٤٩٦ .

والجيل الثاني : تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة الى الحضارة ، من الشظف الى الترف والخصب ، ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي ، ومن عز الاستطالــة الى ذل الاستكانــة ، فتنكر سورة العصبية بعض الشيء ، وتؤنس منهم المهانة والخضوع ويبقى لهم الكثير من ذلك بما ادركوا الجيل الأول وباشروا احوالهم وشاهدوا اعتزازهم وسعيهم الى المجد و مراميهم في المدافعة والحماية ، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية ، وإن ذهب منه مــا ذهب ، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول ، أو على ظن من وجودها فيهم .

واما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بماهم فيه من ملكة القهر ، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تَفَنَّقوه من النعيم وغضارة العيش ، فيصيرون عيالا على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم ، وتسقط العصبية بالجملة ، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبــة ويُلَبِّسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموّهون بها ، وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها . فاذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته ، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ الى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة ويستكثر بالموالي ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء ، حتى يتأذن الله بانقراضهم ، فتذهب الدولة بما حملت .

فهذه كما تراه ثلاثة اجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلفها . ولهذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع » [١] .

وقد يتبادر الى الذهن أن هذه الأجيال وتلك الأطوار هي من الأمور التي يمكن تلافيها بشكل أو بآخر ، وأن الهرم عند الجيل الثالث أو في نهايته هو مرض حاد لكنه غير مزمن وليس من شأنه أن ينتهي بصاحبه الى الموت . والواقع أن هذه الأطوار والأجيال هي كلها عند ابن خلدون أمور طبيعية تحدث للدولة بطبعها ، أي أن تبدل الدولة وتطورها خاضع خضوعاً لا مفرّ منه لهذه الأحوال . فنحن بازاء حتمية صارمة لاسبيل الى الافلات منها بأيّة حال من الاحوال [٢] . وهرم الدولة والعمران هو

(١) المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٦ — ٤٨٧ .

(٢) يزعم البرت حوراني (الفكر العربي في عصر النهضة ، ص ٣٨) أن من الممكن في رأي ابن خلدون وقف مجرى التدهور في أي وقت من الاوقات بإدخال عامل آخر غير العصبية هو الشريعة —

« من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها » . أما الحضارة فهي « سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة » ، ولم يغفل ابن خلدون عن أن كثيراً من أهل الدول ممن له يقظة في السياسة قد رأى ما نزل بدولته من عوارض الهرم وظن أنها مما يمكن رفعه ، فأخذ نفسه بتلافي الدولة واصلاحها حاسباً أن ما لحقها هو من تقصير مَن قبله من أهل الدولة وغفلتهم . لكن الحقيقة هي أن الأمر ليس كذلك وأن هذا الهرم هو أمر طبيعي للدولة . وينبغي الا ينخدع أحد بما قد يحدث في بعض الأحيان عند آخر الدولة من قوة توهم أن الهرم قد ارتفع عنها ومن ايماضة لذُبالها ، فتلك ليست في الواقع الا ايماضة الخمود والانطفاء .

أما ما يمنع من تلافي الأمور فيرجع الى قوة العوائد وضرورة « المحافظة على التقاليد » التي يفرضها المجتمع : « فإن من أدرك مثلا اباه واكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك الى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس ، اذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه ، ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة ، وخشي عليه عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه » (١)

بتعبير آخر قد يكون تلافي السقوط ممكناً بالرجوع عن طور الحضارة الى طور البداوة ، لكن هذا الرجوع نفسه أمر غير ممكن لأن قسر « العادات » السلطانية والاجتماعية يحول دون ذلك . وإنه لأمر ضروري أن ننبه هنا الى أن طرح ابن خلدون لهذه المشكلة بالذات ينطوي على نظرة قابلة للمناقشة ، وهي إن صدقت على بعض الدول التي عرفها فانها لا تصدق على أخرى غيرها فضلا عن تلك التي لم يعرفها . هذه النظرة هي التي يمكن أن ترد الى العبارة التالية : « الناس على دين ملوكهم » ، وهي عبارة استعملها ابن خلدون نفسه حين قال ان « السبب الشائع في تبدل الاحوال

=الدينية . لكن الحقيقة هي أن هذا العامل لا يحول دون التدهور الا في مرحلة (الخلافة) السابقة على دور (الملك) . اما في هذه المرحلة الثانية فان الخلل والفساد لا راد لهما طالما أن « من طبيعة اهل الترف والملك ان ينبذوا الدين ظهريا » .

(١) المصدر نفسه : ونظرية ابن خلدون في (العوائد) و (التعود) تذهب في واقع الامر الى ابعد من هذا . والعبارة التالية التي نجدها في اساس نظرية عالم المجتمع الحديث (فبلن) تلخص موقف ابن خلدون من هذه المسألة : « ان الانسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه ؛ فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة » .

والعوائد ان عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه كما يقال في الامثلة الحكمية : «الناس على دين الملك» . ومعنى ذلك ، بحسب هذه النظرة ، أنه يكفي ، لتغيير طور متأخر من اطوار العمران أو لتلافي الطور الأخير من اطوار الدولة ، أن يغير السلطان نفسه عوائده ويلزم المجتمع بها فيتغير الطور أو يتلافى الخطر . لكن لما كانت « العادة » طبيعة ثانية في الانسان ، وفي السلطان بالذات ، فقد اصبح أمراً ممتنعاً القيام بعملية التغيير أو الرجوع عن عادات تؤذن بالخراب إلى أخرى ترد إلى الدولة شبابها . وبمعنى آخر : حيث لا يبدو أن للحتمية البيولوجية أو الاقتصادية أو التاريخية تأثيراً حاسماً ، تأتي هذه الحتمية من جانب « العادات » أي تكون حتمية سيكولوجية — اجتماعية من طراز خاص . وفي كل الاحوال تظل جميع الطرق مسدودة ، وتكون حركة العمران قد تقدمت فعلا نحو الأسوأ ، ويكون على الدولة أن تفسح لغيرها مكانها في التاريخ . وبطبيعة الحال يكون انقراض الدولة مؤذناً ، مبدئياً ، بخروجها الى من يكون له عصبية قريبة أو بعيدة من عصبية أهل الدولة السابقة ، أو من يكون له الغلب لجميع العصبيات : اللهم الا أن يقع في العالم« تبديل كبير من تحويل ملة أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته ، فحينئذ يخرج عن ذلك الجيل الى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل كما وقع لمضر حين غلبوا على الأمم والدول واخذوا الامر من ايدي اهل العالم بعد ان كانوا مكبوحين عنه احقاباً » . ان سير الدولة في طريق العمران ينتهي بها بصورة لا راد لها الى أن تكون :

كدود القز ينسج ثم يفنى بمركز نفسه في الانعكاس

لكن ما هي الأسباب الحقيقية للانحطاط او الفناء ؟

إن ابن خلدون يتجنب تماماً تقديم تعليل أحادي لظاهرة الانحطاط وسقوط الحضارة . ومن البيّن أن تفكيره الواقعي قد ألجأه الى ايثار كثرة العلل في التفسير على أحاديتها . ونحن نستطيع أن نتبين في المقدمة ثلاثة من الاسباب او اربعة تفسر هذا المصير :

السبب الاول اقتصادي ، يتمثل في انسياق الدولة الى الترف والخلود اليه . والواقع أن حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم ليس من عوائق الملك فحسب وانما هو مؤذن تماماً بفساد العمران . وهذه قضية يلح عليها ابن خلدون الحاحاً عظيماً بحيث انها قد تبدو أخطر اسباب انهيار العمران . ذلك أن الترف والنعمة اذا حصلا لأهل

العمران جلبا معمها بالطبع مذاهب الحضارة والتخلق بعاداتها فتنكسر حدة العصبية وتضعف شوكة الناس ويزداد الانفاق فترتفع المكوس وتغلو الاسعار وتكسد الأسواق فيختل نظام الدنيا والدين ويفسد حال المدينة على العموم وعلى الخصوص وهذا معنى ما يقال من « أن المدينة اذا كثر فيها غرس النارنج تأذنت بالخراب » ، اذ ان البساتين واجراء المياه هما من « توابع الحضارة » الضرورية . اما غرس النارنج والليمة والسرو وامثال ذلك مما لا طعم فيه ولا منفعة فهو من « غاية الحضارة » ، وليس يقصدبها في البساتين الا « اشكالها فقط » كما انها لاتغرس الابعد التفنن في مذاهب الترف ؛ وهذا هو الطور الذي يخشى معه هلاك المصر وخرابه .

السبب الثاني أخلاقي : « إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد لأن الإنسان انما هو انسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك . والحضري لا يقدر على مباشرته حاجاته اما عجزاً لِما حصل من الدعة أو ترفعاً لما حصل له من المربى في النعيم والترف . وكلا الأمرين نعيم . وكذا لا يقدر على دفع المضار واستقامة خلقه للسعي في ذلك . والحضري بما فقد من خلق الانسان بالترف والنعيم في قهر التأديب فهو بذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه . ثم هو فاسد ايضاً بما فسدت منه العوائد وطاعتها وما تلونت به النفس من مكانتها (. .) واذا فسد الانسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت انسانيته وصار مسخاً على الحقيقة » . ويضيف ابن خلدون الى ذلك القول ان الانهماك في الشهوات والتفنن فيها وارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها يجر الى فقد الفضائل السياسية ، ولا تزال هذه الفضائل في انتقاص حتى يخرج الملك من ايدي اصحابه الى ايدي آخرين هم خير منهم — وهذا معنى قوله تعالى « واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » [١] .

السبب الثالث اجتماعي — سياسي ، حاصل ، كالسبب الثاني الاخلاقي ، عن السبب الأول الذي هو الترف في العمران . ومرجع هذا السبب الاجتماعي السياسي الى انكسار سورة العصبية او انقراضها . فالقبيل الغالب بعصبية اذا ما استولت عليه النعمة ينجر الى اخلاقها « فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة » ويتنعمون فيما آتاهم الله من البسطة وتنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترفع

(١) القرآن ، سورة الأسراء (١٧ : ١٦) .

عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم ويستنكفون عن سائر الامور الضرورية في العصبية فيأذنون بالانقراض . وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون اشرافهم على الفناء » .

السبب الرابع سياسي ، مرده الى الاستبداد والظلم . والانفراد بالمجد واستئثار الواحد به هو مما تقتضيه طبيعة الملك في رأي ابن خلدون ، لكن استعمال الملك لاغراض دنيوية ونبذ الدين واحكامه الشرعية وعدم تحري القصد واعتماد الحق في سياسة الرعية هي امور لا يمكن أن تؤدي الا الى الدعوة لدولة جديدة تحل مكان الدولة القائمة . وكذلك فان انفراد واحد من ذوي العصبية الكثر بالمجد بحيث « يقرع عصبيتهم ويكبح اعنتهم ويستأثر بالأموال دونهم فيتكاسلون ويعتادون المذلة والاستعباد » يؤدي بالدولة ، عند الجيل الثاني ، الى الهرم . ذلك أن العصبية قد فسدت بذهاب البأس من أهلها . واخطر من هذا كله « ارهاف الحد » والظلم فكلاهما طريق الى الفساد والزوال. وفي نص مشهور سيتناقله الكثيرون ممن جاؤوا بعد ابن خلدون ، ومن فصل بعنوان : « في أن الظلم مؤذن بفساد العمران » ، يقول صاحب (المقدمة) :

« اعلم أن العدوان على الناس في اموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من ايديهم . واذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت ايديهم عن السعي في ذلك . وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب . فاذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع ابواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك ، لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع ابوابها . وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته . والعمران ووفوره ونفاق اسواقه انما هو بالاعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين . فاذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت ايديهم عن المكاسب كسدت اسواق العمران وانتقضت الاحوال وابذعرّ الناس في الآفاق من غير تلك الايالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها ، فخف ساكن القطر وخلت دياره وخربت امصاره واخلّ باختلاله حال الدولة والسلطان ، لما انها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة (. .) ولا تحسبن الظلم انما هو اخذ المال او الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور ، بل الظلم أعم من ذلك . وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق ، أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد

ظلمه (. .) واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه ، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري ، وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة : من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال . فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع — لما أدى اليه من تخريب العمران — كانت حكمة الحظر فيه موجودة ، فكان تحريمه مهماً . وادلته من القرآن والسنة اكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر » [1] .

لا شك أن هذه الاسباب التي يرد اليها ابن خلدون فساد العمران وخرابه هي اسباب قريبة او مباشرة وهي مترابطة فيما بينها ترابطاً قوياً بحيث أن بعضها يتفرع مباشرة عن بعضها الآخر. غير أن علينا أن نتذكر باستمرار أن ثمة وراء هذه العلل الفاعلة ظاهرة كبرى هي ظاهرة التاريخ الصائر المتحول الذي لا يبقى على حال ولا يقف عند مآل . و ما « سن الوقوف لعمر العالم في العمران |والدولة » الذي تمثله حضارة ما الا نهاية دورة يجعل التاريخ بعدها من نقطة النهاية نقطة بداية لدورة جديدة . فالصيرورة الكونية الشاملة إذن مستمرة على الرغم من انها لا بد ان تقف ، على مستوى خاص ، بالنسبة للدول والعمرانات . ثمة ، لدى ابن خلدون ، وبحسب تعبيره هو نفسه ، داخل تيار الصيرورة العام « انقلابات » عظيمة أو تحولات كونية تزول معها حضارات وامم وتولد حضارات وأمم غيرها. وهذا الحال صارم كل الصرامة لاسبيل الى فك عقدته . فكل عمران اذن وكل دولة أو مجتمع مدني أو تمدن محكوم في لحظة ما أن يصل الى غايته ، هي عمره او اجله الطبيعي : طور النشأة البدوية الحاجية، ثم طور التوسع والنظام والسعة والقوة ، واخيراً طور التحضر والترف والانتاج الاستهلاكي المنذر بالاضمحلال والانقراض . فهل نحن بازاء نظرية في « التطور » المحض أم في « التقدم » ؟ لقد رأى طه حسين ان مسألة الرقي المستمر للانسانية هي « مسألة لم يدرسها ابن خلدون ، ولعلها تكون قد بدت له شاسعة جداً أو لعله لم يقدّر أن من الممكن التكلم فيها » [2] . وهذا قد يكون صحيحاً اذا كان المقصود من هذا الرقي رقياً للانسانية برمتها. أما وأن الحال يخص كل عمران في التاريخ، فلا يجوز الا ان نعترف ، أولاً ، بأن هذه المراحل التي تكلم عليها ابن

---

(١) المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٧٩ — ٦٨٢ .

(٢) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، تحليل ونقد ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٣٤٣ / ١٩٢٥ ، ص ٨٣ .

خلدون تعبر فعلاً عن تطور حقيقي ؛ كما أن علينا ان نعترف ، ثانياً ،بأن هذا التطور يعبر عن نظرية في « التقدم » حتى لو كان هذا التقدم في حقيقته « تقدماً نحو الاسوأ » أو تقهقراً . والسبب في ذلك يرجع الى أن ابن خلدون لا يكتفي بمجرد وصف حالات التطور وصفاً علمياً خالصاً قائماً على حياد انفعالي تام ، وانما هو يميل صراحة الى بعض حالات هذا التطور بينما يشجب بعض حالاته الاخرى مستخدماً في ذلك الفاظاً اخلاقية معيارية ذات دلالة عميقة .فهو يرى مثلا « أن أهل البدو اقرب الى الخير من أهل الحضر » ، وأنهم « اقرب الى الفطرة الاولى وابعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها » ، وهم « اقرب الى الشجاعة من اهل الحضر » . اما الاخلاق الحاصلة من الحضارة [ف] هي عين الفساد » . وأهل الحضر قد « تلوثت انفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه (. .) حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في احوالهم » . والحضري فاسد أيضاً بما« فسدت منه العوائد وطاعتها ؛واذا «فسد الانسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت انسانيته وصار مسخاً على الحقيقة » . وبكلمة : « ان الحضارة هي نهاية العمران وخروجه الى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير » . فهذا كله صريح في أن ابن خلدون لم يكن « عالماً » فقط وانما كان ايضاً«اخلاقياً » تحولت نظريته في الاطوار الاجتماعية التاريخية للدول الى نظرية في التقدم أو بتعبير أدق في « التقدم نحو الأسوأ » أو التقهقر .

ومع أن كل نظرية تُقَدّم التاريخ او الحضارة في صورة مراحل او دورات « تتقدم نحو الأسوأ » هي نظرية توصف عادة بالتشاؤم،'لا ان ابن خلدون نفسه لم يكن متشائماً أبداً . والسبب هوأنه لم يعتقد ابداً ان الانسانية برمتها تسير نحو الأسوأ وملاحظة طه حسين عند هذه النقطة لا تبعد عن الصواب ــ وانما اعتقد ان الله يداول الايام بين الناس وان سنّة الله في عباده هي في دثور أمة وحدوث اخرى ،في انقراض وخراب تلك ومجيء وحياة هذه ، او في وقوع تبديل شاءته قدرة الله وأذن الله بقيامه ينقرض به ملك ويخرج آخر ، وإن الله « وارث الارض ومن عليها » .

فعلى مستوى الأمة والجيل وعلى مستوى هذا العمران أو ذاك ، وفي مرحلة المُلك التي تلت مرحلة الخلافة ، ثمة دوماً نهاية محتومة لا يمكن تلافيها الا بالرجوع الى

حالة القوة والبأس والشوكة والعصبية . لكن عملية الرجوع بدت لابن خلدون غير ممكنة ، اذ انه لم يشهد نجاح اية حالة من الحالات التي وصلت الى نهاية الطريق واراد اصحابها العودة بها الى حالة القوة . اما على مستوى الانسانية برمتها فليس ثمة قاعدة مطلقة فضلا عن ان الأمر كله مردود الى الله . ولكن الانسانية برمتها ليست هي واقع التاريخ او التاريخ الواقعي ، وانما هذا او ذاك هما هذا العمران او ذاك ، هذه الأمة أو تلك . وفي هذا النطاق يبدو لنا مشروع ابن خلدون ، وعلى الرغم من النقاط الكثيرة التي يمكن ان يناقش فيها ، كأنه يمثل أرقى درجة من درجات الوعي لتاريخ العرب والبربر والإسلام تمّ تحقيقها حتى القرن التاسع الهجري ، وهو القرن الذي يحق لنا بناءً على عدد من ملاحظات ابن خلدون الصائبة ، ان نعتبره نهاية العمران العربي الاسلامي الكلاسيكي وبداية عمران جديد ادرك اصحابه ، اقتداء بابن خلدون نفسه ، أن « وعي واقعة الانهيار » هو شرط الدخول في دور جديد يدعى ابناؤه الى تخطي هذه الواقعة والى السير في طريق التقدم نحو الأفضل .

أما ابن خلدون نفسه فلم يكن مشروعه مجرد عمل تاريخي اجتماعي تحليلي عابر، وانما كان عملا حافلا بالدروس الثمينة ، اكثرها جوهرية هذا الذي ينطوي عليه السؤال التالي : كيف تبنى الأمم وعمراناتها ، وكيف تتطور ، ولماذا تنهـــار ؟ والإجابة عن هذا السؤال على طريقة ابن خلدون تقتضي تحريرنا من خرافات وأوهام كثيرة بعضها يرجع للتقليد ، وبعضها يرجع للتاريخ،وبعضها يرجع للدين ، وبعضها يرجع لانماط من الثقافة سابقة للعلم وللمنطق . وانه لأمر يثير العجب والإعجاب في آن واحد أن نلاحظ اليوم أمراً لم يكد ينتبه إليه احد من باحثينا المعاصرين وهو ان الأثر الذي خلفه ابن خلدون على الصعيد النظري الخالص في العصور الحديثة العربية ، لا يكاد يعدله أثر أي مفكر آخر . فمنذ القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) حتى القرن الرابع عشر (العشرين) ، ومنذ أبي عبد الله الأصبحي المعروف بابن الأزرق (٨٣٢ هـ - ٨٩٦هـ) ،صاحب « بدائع السلك في طبائع الملك »[1]، حتى عبد القادر المغربي ومالك بن بني وعلال الفاسي ، من معاصرينا ، ظلت (المقدمة) تقوم

(١) ابو عبد الله (ابن الأزرق) : بدائع السلك في طبائع الملك ، تحقيق علي سامي النشار ، الجزء الاول ، بغداد ، ١٩٧٧ . والكتاب ، بعيداً عن غلو محققه في أحكامه القيمية ، يدور في فلك ابن خلدون لكنه يستلهم عدداً كبيراً من كتاب الاسلام السياسيين كالطرطوشي والماوردي والغزالي وابن سلام الاشبيلي والآمدي وعز الدين بن عبد السلام وابن رضوان المالقي وغيرهم .

بدور فكري موجه رائد من الطراز الأول ، كما ظلت قضاياها الدائرة على الانحطاط وعلله واعراضه تحتل مكانة رئيسة في التفسير والفهم .

بيد أن الصورة المتوازنة للفعالية البشرية على الأرض ، وهي الصورة التي رسمها الماوردي ، قد مثلت هي أيضاً ، إلى جانب اشكالية ابن خلدون ، المثال الذي لم يكفّ المفكرون العرب المسلمون المحدثون عن السعي خلفه واستلهام عناصره الجوهرية . وان هذا الأثر ليبلغ أحياناً حداً يوهمنا بأن هؤلاء المفكرين لم يفلحوا في تقديم مثال مباين لذاك الذي تصوره الماوردي يصلح لأن يجعل صلتنا بمعطيات العصور الحديثة اكثر فعالية ونجوعاً . لكن من الحق ايضاً القول إن ما قدمه الماوردي لم يكن من صنعه هو نفسه وانما كان تعبيراً عن الحقيقة ـ الوحي ، يحتاج الى احياء واعادة تجديد وتبيان ،أكثرَ مما يحتاج الى أن يستبدل به تصور جديد كل الجدة فحسب .

والذي لا شك فيه في كل الأحوال هو أن تجربتَيْ الماوردي وابن خلدون تظلان ، من زاوية التاريخ الثقافي والاجتماعي العام في الاسلام ، أكثر التجارب السلفية دلالة من حيث الحقيقة أو المذهب من وجه ، ومن حيث المنهج وطريق النظر من وجه آخر . فتصور الماوردي لفعالية الانسان الحاضرة والمقبلة على الارض هو اكثر التصورات الاسلامية السلفية امتداداً في العصور العربية الاسلامية الحديثة واكثرها رسوخاً في فكر الكتاب المسلمين المحدثين . وطريقة ابن خلدون في طرح « المسألة العمرانية » وفي الجري المستمر وراء تحديد علل الانحطاط ، وبالتالي علل التقدم ، تستقطب كل الجهود التي بذلها المحدثون وتقع في مركز القلب منها . ومع ذلك فمن الإسراف القول ان هؤلاء قد كانوا امناء تماماً على الطريقة التي عالج بها ابن خلدون المسألة . لا بل أنه ليمكن القول انهم قد انحرفوا بها انحرافاً واضحاً حين جعلوا من القضايا التي اثبتها نتائجَ لواقع عصره ،قضايا ثابتة تصلح لتفسير ظواهر التاريخ الاجتماعي التالية ،وحين استبدلوا بالنزعة الواقعية الصريحة عنده نزعة مثالية تقرر مقدماً ما ينبغي ان يكون ، وتسخر مما هو واقع سخرية قائمة على الاهمال والاغفال لا على النقد والتفهم وتغيير الواقع بدءاً من الاعتراف به ، على علاّته ، وتحليله من اجل تبين اكثر الوسائل نجوعاً للنهوض به أو لتعديله أو لتغييره .

الفصل الثالث

الدخول في الأزمنة الحديثة

١ــ اذا كانت « دولة العرب وأيامهم » قد درست ، كما لاحظ ذلك ابــن خلدون ، وصار الأمر من بعدهم « في أيدي سواهم من العجم مثل الترك بالمشرق والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال » ، فان الاسلام نفسه لم يدركه تماماً ما أدرك هذه الدولة وتلك الأيام . والفضل في ذلك يعود الى حد ما الى الاتراك . ولقد نوه بهذا ابن خلدون نفسه حين رأى في مجيئهم برهاناً على عناية الله المتواصلة بصلاح الاسلام والمسلمين ، « اذ بينما كانت الخلافة الاسلامية قد ضعفت وفسد أمرها ، ولم تعد قادرة على صد أعدائها ، جلب الله لها بحكمته وحسن تدبيره واحسانه حكاماً وحماة جدداً ، من بين قبائل الترك العديدة العظيمة حتى ينفث من جديد الروح في جسم الإسلام الآيل الى الفناء ويعيد الى المسلمين وحدتهم » [١] .

والواقع ان هذه الملاحظة تصدق الى حد ما ايضاً على العرب أنفسهم ، دعاة الاسلام الأوائل . ولكن بتحفظين أساسيين : الأول يمكن أن يرد الى القول ان الوحدة السياسية التي كونها الحكم التركي ــ العثماني في الأقطار العربية التي خضعت لــه كانت وحدة سكونية صورية ، عاطلة الى حد بعيد من الدينامية السياسية ــ الاجتماعية ــ الثقافية التي تفرضها كل وحدة حقيقية . والثاني يرد الى القول ان الوجود العربي

---

(١) البرت حوراني : الاسس العثمانية للشرق الاوسط ، لونجمانز ، ١٩٦٩ ، ص٦ .

في اطار هذه الوحدة « الامبراطورية » قد انسحب من مركز القيادة والتوجيه ليصبح تابعاً محدود الأثر باهت التأثير فاتر الروح الى حد بعيد .

ومبدأ القبائل التركية التي أسست فيما بعد أعظم امبراطورية اسلامية وأقواها غير واضح تماماً للمؤرخين . والذي يبدو انها جاءت اول ما جاءت من آسيا الصغرى « بتأثير احدى الحركات الخفية الأصل التي تقوم بها القبائل البدوية في التاريخ من زمن الى آخر بسبب كثرة السكان أو تغير في حالة النبات والعشب أو في موارد المياه ، أو بسبب الحروب بين القبائل أو حوادث تجري على أطراف المحيط القبلي . ولعل السبب في هذه الحالة بعينها حدثٌ جرى في الصين بعد فترة من الاضطراب ، فأدى ذلك الى سد الطريق أمام التوسع الى داخل الصين وأجبر القبائل في آسيا الوسطى الى الامتداد والتوسع نحو الغرب » [١] .

ومهما يكن من أمر فان هذه القبائل قد اتجهت من أواسط آسيا الى بلاد الأناضول عند منتصف القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري) ودخلت الى بغداد ليستخدم أفرادها السلاجقة — الأتراك أيضاً [٢] — جنداً مرتزقة وليعتنقوا الاسلام ويصبحوا بعد ذلك حماته ، وذلك بتأسيسهم للدولة التي ستحمل اسم أول ملوكهم عثمان بن ارطغرل (١٢٨٨ م — ١٣٢٦ م) : الدولة العثمانية .

وهكذا نجد ان دولا ثلاثا هي الدولة العثمانية في آسيا الصغرى والاناضول ، والدولة الصفوية في ايران ، ودولة المماليك في مصر وسوريا ، هي التي كانت تحكم مشرق العالم الاسلامي منذ مطلع القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) . اما غرب هذا العالم فكان المغرب منه تحت حكم السعديين الفلاليين (٩٦١هـ / ١٥٥٤ م — ١٠٦٩ هـ ١٦٥٩ م) والعلويين من بعدهم . وقد كانت أخطار الاسبان والبرتغال تتهدده باستمرار . وكانت افريقيا (تونس) في ظل الخلافة الحفصية (حتى عام ٩٨٢ هـ — ١٥٧٤ م) . وكانت موانئها ومدنها هي أيضاً تعاني باستمرار من هجمات الاسبان الذين ، بعد ان استردوا اسبانيا ، راحوا يتطلعون الى الاستيلاء على افريقيا .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤ .

(٢) يرجع تسرب العناصر التركية الى السلطة في الاسلام الى عهد المنصور الخليفة العباسي الثاني (٧٥٤ م — ٧٧٥م) فهو أول من أدخل فرقة عسكرية صغيرة من الاتراك في جيشه . لكن التوسع في استخدام الاتراك قد تم منذ خلافة المعتصم الذي استعان بالاتراك خوفاً من الفرس و « لان العرب كانت قد زايلتهم عصبيتهم وافسدتهم حياة المدن المترفة وضعفت ريحهم » ، فضلا عن اثر امه التي كانت تركية الاصل .

ولا شك ان الدولة العثمانية هي التي قدر لها ان تكون أعظم هذه الدول اطلاقاً وان تؤدي دوراً فاعلاً حاسماً في التاريخ حتى مطلع القرن العشرين . ولقد تعاقب على حكم هذه الدولة في مراحل تكوينها وتوسعها العظيم عدد من عظماء السلاطين الدهاة الذين غيروا شكل العالم في القرون : الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر ، مؤسسين مملكة شاسعة امتدت من مداخل فيينا الى مضائق باب المندب ، ومن بلاد القفقاس عبر شمال افريقيا الى مشارف شواطىء الأوقيانوس الأطلسي . وبتعبير آخر توسعت داخل أوربا وهزت العالم المسيحي باحتلالها للقسطنطينية عام ١٤٥٣ م ، ثم اتجهت بعد ذلك صوب العالم العربي المجزأ المضطرب المهدد فجعلت منه جناحها الثاني في آسيا وافريقيا .

اتجهت الفتوحات العثمانيـــة في أوائل القرن السادس عشر نحو الشرق العربي في عهد السلطان سليم الأول ، وفي وقت كانت فيه الدولة الايرانية الصفوية بقيادة السلطان شاه اسماعيل آخذة في التوسع ، بينما كانت دولة المماليك في مصر وسوريا قد وهنت قواها من جراء حروبها مع المغول بشكل خاص . وكان هؤلاء قد عقدوا مع الصفويين معاهدة قطعوا بها علاقاتهم مع السلطان سليم . ولاسباب مختلفة بعضها سياسي وبعضها جغرافي استراتيجي وبعضها ديني ، وجه السلطان سليم حملة ضد ايران الصفوية وهزم جيشها ضاماً الى الدولة العثمانية اناطوليا الشرقية والجزء الشمالي من العراق بما في ذلك كردستان . ثم لم يلبث ان جرد جيشاً كبيراً قاده بنفسه عام ١٥١٦ م وتوجه به الى سوريا حيث التقى في سهل مرج دابق شمالي حلب بجيش السلطان المملوكي قانصوه الغوري فهزمه في أقل من نهار واحد وقتل الغوري بينما تابع الجيش العثماني زحفه محتلا حمص وحماة ودمشق ثم مجتازاً صحراء سيناء ومشتبكاً مع المماليك في معركة الريدانية التي فتحت له الطريق الى القاهرة فدخلها في نيسان من عام ١٥١٧ م منهياً بذلك حكم المماليك لمصر وسوريا الذي دام قرابة ثلاثة قرون (١٢٥٠م — ١٥١٧ م) . وقد تلا ذلك احتلال الحجاز مع مكة والمدينة ، ثم العراق التي كان ينازعهم عليها الصفويون . وقد وطدوا حكمهم فيها عام ١٣٦٨ م .

أما افريقيا العربية — خلا المغرب — فقد أصبحت مرتبطة بالدولة العثمانية أولا بواسطة امير البحر خيرالدين الذي كافح الاسبان كفاحاً مجيداً ، ثم لما تعاظم الخطر الاسباني تدخلت جيوشها مباشرة وطالت الحرب بينها وبين اسبانيا حتى تمكنت من

ابعاد هذا الخطر وجعل افريقيا ولاية عثمانية قسمت عام ١٠٦٩ هـ / ١٦٥٩ م الى ثلاث ايالات (الجزائر وتونس وطرابلس) يحكم كل واحدة منهاوال يلقب بـ(باشا)، ثم تحولت الى ولايات عسكرية ، وذلك الى حين الغزو الفرنسي للجزائر في عــام ١٢٤٦ هـ / ١٨٣٠ م .

وأياً كانت الأسباب التي دفعت العثمانيين الى التوقف عن فتوحاتهم في اوربا وسواء أكان مرجعها التشبع في الفتوحات الأوربية والبحث عن ميادين جديدة للنشاط والتوسع ، أم تصدي الدولة العثمانية السنية للسياسة الصفوية الشيعية التي كانت تحاول فيما تحاول فرض المذهب الشيعي في العراق وآسيا الصغرى ، أم الخطر البرتغالي على المنافذ البحرية وطمع البرتغال واسبانيا في الشرق العربي ، أم اقتناع السلطان سليم بأن تقوية الدولة العثمانية الاسلامية بالشعوب العربية الاسلامية هو أصلح من الاستمرار في التوسع في بلدان مسيحية خالصة وواسعة جغرافياً .. — فان الذي يبدو هو أن الاثر الذي خلفته هذه الفتوحات في البلاد العربية لم يكن أثراً سلبياً بالاجمال . وهو لم يصبح كذلك الا في العصور المتأخرة حين ارتبط الوجود التركي في هذه الاقطار بنزعات الاضطهاد للعرب التي بدأت بظهور التجمعات والدعاوى الطورانية المنفرة، ووصلت الى اوجها بانفاذ احكام القمع الجسدي في عدد من أحرار العرب عــام ١٩١٦ م على ايدي متطرفي (جمعية الاتحاد والترقي) الذين كانوا يشهدون بأنفسهم اتجاه الدولة نحو الهاوية . والذي يميل عدد من المؤرخين المعاصرين الى اثباته هو ان القبائل التركية حين دخلت الى العالم الاسلامي « لم تأت غازية فاتحة كالغازي والفاتح الاجنبي الى عالم حاول التصدي لها أو كان في استطاعته ان يحمي نفسه ويحكم نفسه ويتطور بدونها » ، وانه لولا هذه القبائل لما كان لهذا العالم ان يعيش بعد الانهيار العظيم الذي اصابه ، أو « على الاقل ان يتكون على الشكل الذي تكون فيه » . اما الدولة العثمانية فانها بضمها لسورية ومصر والحجاز والعراق وافريقيا العربية في القرن السادس عشر قد ادت خدمات عظيمة لم يكن ايقاف الخطر البرتغالي الاسباني وحماية افريقيا العربية من اوربا الكاثوليكية بعد سقوط الاندلس أخطرها . فهناك ، بالاضافة الى ذلك ، الحؤول دون التوسع الايراني الشيعي في العالم السني — وان كانت هذه القضية تظل قضية « مذهبية » خطورتها نسبية . غير أن الأهم والاخطر من هذا كله — وهو أمر قد سبقت الاشارة اليه — هو أن الدولة العثمانية قد خلقت في العالم العربي وحدة سياسية كانت قد زالت تماماً بعد تفكك الدولة العباسية وهرمها ثم زوالها في

منتصف القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) . واكثر من هذا ايضاً انها حمت هذا العالم خلال اربعة قرون كاملة من الخطر الاوربي ، اذ ما كادت الدولة تدخل في مرحلة الضعف في القرن التاسع عشر حتى بدأت الدول الاوربية ـ وخاصة فرنسا وانجلترا ـ تنفذ عملياً مطامعها ومشاريعها الاستعمارية .

صحيح أن « ابن عثمان » ، بحسب تعبير ابن اياس مؤرخ الحملة العثمانية على مصر ، قد خرج من مصر وصحبته ألف جمل محملة بالذهب والفضة ، فضلا عما غنمه من التحف والسلاح الصيني والنحاس المكتشف والخيول والبغال والجمال وغيرها ، وانه لم يكتف بذلك بل نقل معه من مصر الى اسطنبول طوائف كثيرة من أرباب الصناعات وأهل الفنون والنجارين والحدادين والمرخمين والمبلطين والمهندسين والحجارين والفعلة ـ وهو أمر لم يقصد منه تفريغ مصر من خبرائها بقدر ما كان يقصد منه الاستعانة بهذه الخبرات من أجل تطوير عاصمة الدولة ـ لكنه صحيح أيضاً ان ما انتزعه العثمانيون هنا لم ينتزعوه قبل كل شيء الا من أيدي المماليك .

ومن وجه آخر يثبت هؤلاء المؤرخون اننا اذا ما استثنينا العهد المتأخر للدولة فاننا نلاحظ ان العثمانيين كانوا على وجه العموم يمنحون المقاطعات العربية شيئاً من الاستقلال الذاتي ، ويحلون بعض العرب في مكان بارز من الادارة الداخلية ومن النظام القضائي والمؤسسات العسكرية للامبراطورية .

أما اللغة العربية فمع انها لم تكن هي اللغة الرسمية للدولة الا انها بقيت لغة الشريعة ولغة معاهد دينية عدة تستقي مصادرها منها كجامعة الازهر في القاهرة والمعاهد الدينية في بلاد الشام . وهذه الاعتبارات هي التي دفعت احد هؤلاء المؤرخين الى انكار القول ان العرب قد كانوا طوال اربعمائة سنة أمة مستضعفة تحت نير الأتراك أو ان البلدان العربية قد نهبت خيراتها وخيم عليها الفقر من جراء الاحتلال التركي ، والى الاعتقاد بأنه « ليس هناك من دليل تاريخي على صحة ما يشاع في القرن العشرين بأن الأتراك وحدهم المسؤولون عن التخلف وعن التأخر الحضاري الذي ألم بالاقطار العربية طوال أربع مائة سنة » ، وبأن الذي يبدو صحيحاً هو أن بعض البلدان العربية ، وخاصة سورية ، قد أفادت في القرون الاولى من الاحتلال التركي[١] .

---

(١) زين نور الدين زين : نشوء القومية العربية (مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية) ط ٢ ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ٢٦ — ٢٨ .

وفي رأي هذا المؤرخ ان الواقع هو ان مصائب العرب ، حتى في عهد السلطان عبد الحميد « لم تكن متأتية من شدة الحكم التركي وقسوته بقدر ما كانت نتيجة لعدم سطوة الحكم التركي وقدرته على اثبات وجوده » ، وذلك لان العرب كانوا ، حتى منتصف القرن التاسع عشر ، يعانون ضروباً من البلاء على أيدي رجال الاقطاع ، ويقاسون الشقاء بسبب مشاحناتهم الداخلية ضد الباشاوات ، « فكانت الانقسامات الداخلية والانظمة القبلية والاقطاع والتنافس بين العائلات التي كانت تتولى الحكم فضلا عن الفردية المتطرفة ، من أسباب التفرقة والضعف » [1] . وثمة اعتبار آخر يرى هؤلاء المؤرخون أنه لا بد من التسليم بـه وهو ان الدولة العثمانيـة قد الزمت نفسها بأن لا تكون دولة الاتراك فقط وإنما ،بحكم قيامها على نظام للحكم اسلامي ، للاسلام والمسلمين أيضاً ، بمعنى أنها كانت تعتبر أن هدفها هو تقدم الاسلام وحمايته ضد أي خطر خارجي ؛ وهي في مراحلها المتأخرة قد انتحلت لنفسها صفة « الخلافة الاسلامية » ، كما أن العرب المسلمين أنفسهم ، وعلى الرغم من الاعتراضات الكثيرة والانتقادات المريرة التي وجهها اليها عدد من مفكريهم ، قد نظروا اليها على هذا الاساس ، ونظروا الى أنفسهم على أساس أنهم شركاء في الحكم ، ولم يتزعزع عندهم هذا الشعور الا بعد ما شهدوا من دعاوى الطورانيين ومن محاولة دمج العنصر العربي وتتريكه بعد استيلاء الاتحاديين على مقاليد الحكم اثر انقلاب عام ١٩٠٨ .

ان جلّ هذه الاعتبارات والوقائع مما يصعب التنكر له بسهولة لانها تنتمي الى حقل التاريخ القريب منا . لكنها مع ذلك ، وراء الجهد المتصل لانصاف العثمانيين ، تقلل من خطورة بعض الجوانب الجوهرية في السياسة التركية ـ العربية على وجه الخصوص وفي السياسة التركية العثمانية على وجه العموم . ومع أن هذه القضية ليست محل درس مقصود هنا فانه لا بد من القول ان الاتراك لم يسعوا بجد لتطوير الاقطار العربية وانما تركوها على حالها ضحية لمشاكلها المزمنة وللانظمة الاجتماعية والاقطاعية الظالمة . ثم انهم بسبب الحروب التي خاضوها في اوربا قد أرهقوا هذه الأقطار بما كانوا يستأصلون من ضرائب وبما كانوا يزودون به الجيوش المحاربة من جند هذه الأقطار . وان « المؤمنين » من العرب المسلمين مضطرون الى التساؤل عن الاسباب

(١) المصدر السابق ، ص ٢٦ – ٢٧ .

الحقيقية التي دفعت الدولة العثمانية الى استنزاف أقطار الدولة في هذه الحروب التي كانت نتيجة توسع في البلدان الأوروبية لم يصحبه أي جهد يذكـــر لنشر « دعوة الاسلام » ، ولم يخلف وراءه أي أثر يذكر للاسلام ولم يكن في نهاية الامر الا جهداً عسكرياً شبه خالص تحمّل الاسلام والمسلمون أنفسهم آثاره التاريخية التي نعرف . ولهم أيضاً أن يتساءلوا عن الحكمة في السكوت عن امر « تعريب » مؤسسات الدولة ، لا بل عن عدم الاكتراث الكامل لهذه المسألة ، في نظام سياسي يأتمر بدين لا ينفك عن اللغة التي جاء بها ! إن الذي يبدو أنه ما من قوله بد هو أن الدولة العثمانية قد ظلت دوماً دولة «سلاطين آل عثمان» لا تخرج من ايديهم ولا يجوز ان تخرج من ايديهم،وانها على الرغم من ربط أنظمتها بالشريعة الاسلامية قد تجنبت عن عمد جعل اللغة العربية لغة رسمية للدولة. ولعل مرد هذا هو الخشية من انبعاث عربي جديد يمكن أن يمثّل على المدى البعيد خطراً حقيقياً على الطابع الأصلي للامبراطورية .

ومهما يكن من أمر فان العالم العربي–حين دخل في الأزمنة الحديثة قد دخل اليها باعتباره جزءاً من هذه الدولة العثمانية التي أشرنا الى بعض اوجه علاقاتها به ، فواجه ما واجهت ، وعانى مما عانت ، وكان القسم الاعظم من تاريخه الحديث هو عين تاريخها ، ولم يستقل بقضاياه ومشاكله وأمله ورجائه الا بعد سقوط هذه الدولة . وهو حين وصل الى هذه النقطة قد وجد نفسه ممزقاً مفتتاً مستعمراً ضعيفاً متخلفاً قد ثقلت عليه العصور الحديثة بتحدياتها وضاقت عليه أرضه بما رحبت . لكنه كان قد وعى أيضاً أنه يجابه أقسى المعارك اطلاقاً : معركة التقدم ، على كل الجبهات : الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية ، فكان من ذلك تلك الجهود المتصلة التي لم تعرف الكلل والونى ، والتي تمتد في التاريخ الماضي الى قرون عدة ، لكنها لم تبلغ درجة عالية من الكثافة والتوتر ولم تحترق بنار العصور الحديثة الا مع مطالع القرن التاسع عشر .

٢– لكن ما هو ، على وجه الدقة ، الأمر الذي أدخل الدولة العثمانية ، ومعها العرب ، في العصور الحديثة ؟ وأيّ وعي انتج هذا الحدث لدى المفكرين العرب المسلمين بالذات ؟

من الواضح تماماً ان هذا السؤال الذي طرح مراراً كثيرة قد فقد الى حد بعيد

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٧ – ٢٨ .

سحره واغراءه . ولكن ذلك لا يعفينا من العودة اليه لأن اعمال المفكرين العرب المسلمين لا تكتسب دلالتها وقيمتها الا على ضوء التحديدات الّتي تتضمنها الاجابة عن هذا السؤال .

ومن الواضح كذلك اننا لن نضيف شيئاً ذا بال حين نقول بكل بساطة ان ما أدخل الدولة العثمانية والاقطار العربية في العصور الحديثة هو التوغل العسكري العثماني في أوربا من ناحية ، والتوغل الاوربي العسكري ايضاً في أقطار الدولة العثمانية من الناحية المقابلة . وما الاثر الثقافي الا تابع لهذا التوغل وذاك التوغل – المضاد . ولقد يمكن الذهاب الى أبعد من هذا ، والقول ان الدولة العثمانية نفسها،بفتحها لمدينة القسطنطينية وبجعلها عاصمة لها،قد أيقظت اوربا من سباتها الطويل ونبهتها الى الخطر الذي يتهددها من جانب هذه القوة المتعاظمة ، فراحت تحث خطاها مركزة جهودها على القوة العسكرية والقوة الاقتصادية فاندفعت اندفاعة عظيمة دعّمها اكتشاف العالم الجديد بصورة خاصة وتبدل الممرات البحرية التجارية الدولية . ولقد أفاد العثمانيون في وقت مبكر من التقدم الذي أحرزه الغرب في فنون الحرب بشكل خاص وذلك بواسطة بعض مسيحيي اوربا الوسطى . « وكانت بحريتهم تستخدم على أوسع نطاق الأساليب الفنية الجديدة في الملاحة وفي التخطيط الحربي بعد أن كانت القسطنطينية قد اطلعت بسرعة على الاكتشافات الجغرافية الّتي تمت في عصر النهضة . وكان محمد الفاتح ذا اهتمام عام بالمدنية الغربية ، فدعا بعض الرسامين ورجال الأدب الايطاليين الى بلاطه وأمر بترجمة مؤلفات بطليموس وفلوطارخوس الى اللغة الترّكية . ولعل اهتمامه هذا قد نشأ عن الحاجة العسكرية ، اذ كان الرسامون الايطاليون خبراء أيضاً في فن التحصين . لكن الدولة وجدت نفسها بعد حين ، وبالذات مع مطلع القرن الثامن عشر،في حالة انحطاط ألزمها ، للدفاع عن نفسها ، بـــأن تبحث عن حلفاء اوربيين ضد اعداء اوربيين من ناحية ، وبأن تفتح صدرها لفنون الحرب الحديثة في العالم الحديث من ناحية ثانية . وقد تمت محاولة لتأسيس مدرسة للهندسة العسكرية لكنها أخفقت . غير أنه أمكن انشاء«مدرسة الرياضيات لضباط البحرية»في السبعينات من القرن الثامن عشر على أساس كتب اوربية مترجمة الى الترّكية .

وفي عهد السلطان سليم توسعت الدولة في اصلاح الجيش وفتح المدارس بمساعدة اختصاصيين اوربيين ، وخاصة فرنسيين . لكن الانكشارية عرقلوا الاصلاح العسكري

واستطاعوا خلع السلطان. وفي عهد خلفه محمود الثاني أصبح الشعور بضرورة الإصلاح، استناداً الى منجزات العالم الحديث. قوياً الى درجة لا يمكن التجاوز عنها . ودعم الاتجاه الى الاصلاح فريق من الموظفين المتنورين الذين عملوا في السفارات التي أنشأتها الدولة في الخارج منذ مطلع القرن الثامن عشر . وفي عام ١٨٢٦ استطاع السلطان محمود القضاء على الانكشارية وفتح الباب لنصف قرن من الاصلاحات التي عرفت «بالتنظيمات» ، فأصبح من الممكن انشاء جيش جديد بمساعدة المدربين الفرنسيين والبروسيين . وفتحت المدارس العسكرية والطبية والادارية ، وارسلت البعثات التربوية الى اوربا ، وانشئت جريدة رسمية ، والغيت الاقطاعات المتبقية واصلحت ادارة الاوقاف وأعيد تنظيم الحكومة المركزية، واعتمد اللباس الحديث...[١] ومن الواضح ان الاقبال على الاخذ بنظم الغرب وأساليبه قد كان عظيماً ، لكنه كان كذلك شكلياً الى حد بعيد ، ذلك ان الظروف الموضوعية لم تكن ملائمة لبعض المشروعات، فقد بنيت مصانع دون وجود فنيين مهرة للعمل فيها ، كما جرى الحديث طويلا عن تأسيس جامعة دون وجود هيئة تدريسية [٢]. وقد رأى المعارضون للتنظيمات بالاجمال انها تهدد سلطة الشرع الاسلامي من ناحية ، وانها تضعف السلطة العثمانية نفسها من ناحية أخرى لان الدولة غير مهيأة لعملية تلقيح النظام التقليدي العثماني بالمدنية الاوربية .

وعلى الرغم من الآثار الايجابية التي تركتها التنظيمات في مختلف اقطار الدولة العثمانية لكنها لم تفلح ، عند نهاية القرن التاسع عشر ، في اعادة الشباب الى الامبراطورية العثمانية التي كانت تتجاذبها الحروب وتهزها حركات الانفصال القومية على وجه الخصوص .

أما التوغل العسكري المضاد الذي كانت له آثار ثقافية عميقة فقد جاء على وجه التحديد من جانب حملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨ . ومن الحق أن يقال أن هذه الآثار قد جاءت في فترة تلت هذه الحملة حين بدأت حكومة محمد علي ترسل البعثات العلمية الى فرنسا بالذات . اما الاثر الثقافي المباشر للحملة وعلمائها فقد كان

---

(١) البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، ص ٥٩ – ٦٤ .

(٢) محمد أنيس : الدولة العثمانية والشرق العربي ١٥١٤ – ١٩١٤ ، مكتبة الانجلو مصرية ، القاهرة ، ص ٢١٦ – ٢١٨ .

من غير شك محدوداً جداً ولم يغير شيئاً من الاوضاع الثقافية التي كانت سائدة في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر والتي يعطينا فكرة وافية عنها عبد الرحمن الجبرتي في كتابه المشهور (عجائب الآثار في التراجم والاخبار) .

ومن البيّن تماماً ان السيادة الثقافية في هذه الفترة قد كانت في مصر بالذات اشيوخ الازهر ، وللنزعات الصوفية ، ولانماط خرافية من التفكير الديني والعلمي . ويروي الجبرتي عدداً كبيراً من الحوادث التي تدل على انتشار التفكير الخرافي بين عامة المصريين : من ادعاء احدهم للنبوة ، وظن بعضهم ان القيامة قائمة في يوم محدود راحوا يحضرون انفسهم له ، واعتقاد بعضهم أن أحد الشيوخ « كان ينفق من الغيب » اذ لم يكن عنده ايراد ولا ملك ولا وظيفة ولا يتناول من أحد شيئاً وينفق انفاق من لا يخشى الفقر ، « واذا مشى في السوق تعلق به الفقراء فيعطيهم الذهب والفضة .. » الخ . ومع ذلك فان مظاهر التفكير النقدي لم تكن غائبة تماماً . فهذا الشيخ حسن البدري الحجازي (م . سنة ١١٣١ هـ) الذي وصفه الجبرتي بـ «الشيخ العمدة المتقن الفاضل الشاعر البليغ الصالح العفيف »، ينقد ، شعراً ، علماء عصره والازهر والمتصوفة على الرغم من أنه هو له « ارجوزة في التصوف » مؤلفة من الف وخمسمائة بيت نظمها على « طريق الصادح والباغم » . وليس ثمة شك في ان « شعره النقدي » ذو دلالة هامة في التعرف على بعض المظاهر الثقافية الاساسية مما يتصل بالمتصوفة والعلماء والازهر خاصة . فهو مثلا يصف منزلة المتصوفة بين الناس وحالهم ويقول :

ليتنا لم نعش الى أن رأينا ... كل ذي جنّة لدى الناس قطبا
علماً هم به يلوذون بل قد ... تخذوه من دون ذي العرش ربا
إذا نسوا الله قائلين فلان ... عن جميع الانام يفرج كربا
واذا مات يجعلوه مزارا ... وله يهرعون عجماً وعربا
بعضهم قبّل الضريح وبعضٌ ... عتب الباب قبّلوه وتربا
هكذا المشركون تفعل على أصنا ... مهم تبتغي بذلك قربا
وأولو العلم والقرآن عليهم ... صب سوط العذاب والمقت صبا
اذ رموهم بالفسق والزور والجو ... ر وظلم العباد سلباً ونهبا

كل ذا من عمى البصيرة والويـ ـل لشخص اعمى له الله قلبا [1]

وهو يحذر منهم تحذيراً أشد وأعنف اذ يقول :

احذر اولي التسبيح والسبحة والصوف والعكاز والشملة
والدلق والابريق لا سيّما شيوخ ابليس اولي الشعرة
صوت ابالیس بتعداد ما صوت شعورا بلا عدة
والمكرُ فاتَ الحصر كالبحر بل يعد فيه البحر كالقطرة
فصار ابليس لهم تابعا يقول يا لَلعوْن والنجدة
مما حويتم علموني فما لي عنكم في المكر غنية
لكم قيادي وانقيادي وما مثلكم في النـاد والغدوة
(. .)
ذو كرة والمال يبغون ما لهم بغير المال من بغية
لكنهم في الفسق أرقى الورى كما ترى من غير ما مرية
اتخذوا المُرْدَ مُراداً لهم تهالكوا فيهم على الهلكة
جهرا وسموهم بداياتهم في الشين والشرة والعرة
عمائما والكم قد كبّروا واستكبروا عن شِرعة الشرعة
في هيئة يمشون مع هيئة تخشعاً من غير ما خشية
لجمع الاموال وكي ما يقال اهل الهوى والدين والتقوة
(. .)
فشاسعاً خذ عنهم خاب من خبّ اليهم غاية الخيبة [2]

ويقول في الجامع الأزهر :

الجامع الأزهر ابتلاه رب له العز والوجودُ
بكل فظ قِحف وطرف عليك بالبشر لا يجودُ

---

(١) عبد الرحمن الجبرتي : عجائب الآثار في التراجم والاخبار ، القاهرة ١٩٥٨ ، ج ١ ، ص ١٩٧ – ١٩٨ .

(٢) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ١٩٨ – ٢٠٢ .

قطعة صخر أليس فيه ... الثقل واليبس والجمود
عمائما كبّروا وكمّاً ... قد وسعوه لكي يسودوا
وتحت آباطهم روايا ... تسعين كراساً أو تزيد
بها يميلون حيث مالوا ... لاجل مال لهم تصيد
لولاهم ماتت السواري ... كل عمود له عمود
تزويرهم شاع في البرايا ... سيانِ الأحرار والعبيد

(. .)

البعض منهم يقول اني ... في العلم بين الورى فريد
ومن مضى ليس لي يضاهي ... حتى الجويني والجنيد
وهو لعمري ما ريح علم ... شم ولا بخشه يجيد
بل تلك دعوى ما قام فيها ... قرينة لا ولا شهود
فالبعدَ خذ عنهم سبيلا ... تكن مجيدا نعم المجيد
فما سلمنا حتى اعتزلنا ... بالقلب عنهم كما نريد (١)

أما « علماء العصر » فيقول عنهم :

عن علما عصرك لا تسألن ... فان أحوالهم ظاهرة
نفعك من جانبهم منتف ... في هذه الدنيا وفي الآخرة
قوم اذا لاح لهم مطمع ... تسارعوا كالأكلب العاقرة
والعمل الصالح ما بينهم ... همتهم عنه فاترة
فجانبا خذ عنهم تسترح ... اذ قربهم صفقتك الخاسرة (٢)

وهو يتهمهم بالتواطؤ مع رجال الحكم وبالسكوت عن المنكرات التي يقترفونها :

بلية عظيمة مصراً أتت ... ما وجدت قط وقد لا توجد
دامت عليها مدة مديدة ... في كل وقت هولها يجدد
ايوب والافرنج والباشا كذا ... محمد الصعيدي بيك الافسد

---

(١) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٠٣ – ٢٠٤ .
(٢) المصدر السابق .

قد فعلوا مـــناكرا شنيعة بأهلها تفت منها الاكبـــد
والعلما اهل الضلال والردى لهم أباحوا كل ما لا يحمد [1]

ومن مظاهر التفكير النقدي أيضاً قول الشيخ عبد الله الادكاري ، شعرا ، في الرد على المنجمين ، كما أورده الجبرتي نفسه :

الله يعلم ما يكون وما به تسري الرياح وما له يجري الفلكْ
فدع المنجم في ضلالته وما ينبيك عنـــه ففي مقالته أفك
واحذر تصدقه فتهلك جاهلا يا مدعي الايمان فيمن قد هلك
علم الاله محجب الا عـلى من يرتضيه من رسول أو مـلك
هذا اعتقادي والذي القى بـــــه ربي لأسلك ناجياً مع من سلك

والواقع أن مظاهر الرفض للخرافات والبدع السائدة لم تقف عند النقد الشعري الذي برع فيه حسن الحجازي وغيره وانما نجد أن بعضها يتخطى ذلك الى التحريض العنيف . ففي شهر رمضان من عام ١١٢٣ هـ مثلا جلس رجل رومي واعظ يعظ الناس بجامع المؤيد فكثر عليه الجمع وازدحم المسجد وأكثرهم أتراك . ثم انتقل من الوعظ وذكر ما يفعله أهل مصر بضرائح الأولياء وايقاد الشموع والقناديل على قبور الأولياء وتقبيل أعتابهم ، وفعل ذلك كفر يجب على الناس تركه وعلى ولاة الأمور السعي في ابطال ذلك ، وذكر أيضاً قول الشعراني في طبقاته ان بعض الأولياء اطلع على اللوح المحفوظ ، وأنه لا يجوز بناء القباب على ضرائح الأولياء والتكايا ، ويجب هدم ذلك ، وذكّر أيضاً وقوف الفقراء بباب زويلة في ليالي رمضان . فلما سمع حزبه ذلك خرجوا بعد صلاة التراويح ووقفوا بالنبابيت والأسلحة فهرب الذيـــن يقفون بالباب ، فقطعوا الجوخ والاكر المعلقة وهم يقولون : أين الأولياء ؟ فذهب بعض الناس الى العلماء بالأزهر وأخبروهم بقول ذلك الواعظ وكتبوا فتوى وأجاب عليها الشيخ احمد النفراوي والشيخ أحمد الخليفي بأن كرامات الأولياء لا تنقطع

---

(١) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٧٨ .

بالموت ، وان انكاره على اطلاع الأولياء على اللوح المحفوظ لا يجوز ، ويجب على الحاكم زجره عن ذلك [1] .

ومن وجه آخر جسّد المرتضى الحسيني الزّبيدي ، صاحب (تــاج العروس) المشهور (١١٤٥ هـ / ١٧٣٢ م — ١٢٠٥ هـ / ١٧٩١ م) ، نمطاً آخر من أنمــاط رفض التفكير البِدَعيّ السائد حين عاد إلى كتاب (إحياء علوم الدين) لأبي حامد الغزالي وشرحه شرحاً ردّ إلى الحياة « أحوال الصالحين » الأوائل الذين يُوَرِّث الاقتداءُ بهم « أحد أسباب الفوز » ، وجعل من « مجاهدة النفس في اعمال الطاعات والانكفاف عن المخالفات إلى الأمور المطلوبة بالذات » سبيلاً لتحويل « النفس الأمّارة بالسوء » الى نفس « رابحة لا خاسرة » ، فكان بذلك أكبر رواد النزعة الأخلاقية التجديدية في الإسلام الحديث ، وهي نزعة تقصد إلى إصلاح الأمة من داخل ذوات أبنائها ، وتشدد على أهمية « المثال السلفي » في كل مشروع ينشد نفع الأمة وفوزها ، مما سيصبح علامة فارقة في أعمال « المجددين السلفيين » الذين نشطوا في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ، من أمثال محمد عبده ومحمد رشيد رضا وعبد الحميد بن باديس [2] .

لكن هذه المظاهر جميعاً قد كانت محدودة جداً . أما الغالب الأعم فهو أزهر يكتنفه الجمود،وعلماء لا يذهبون في علومهم الى أبعد من علوم الدين التقليدية ، وعامة مأخوذة بالتصوف والمتصوفة وبالشعوذة والخرافات . أما العلوم غير الدينية فلم يكن لها أثر ، أو أنه لم يكن لها الا أثر ضئيل لا يكاد يحس . ولعل من المفيد استذكار احدى الروايات التي يرددها الكثير من الباحثين نقلاً عن الجبرتي . اذ لما وصل احمد باشا الى مصر سنة ١١٦٣ هـ ، ليكون واليها — وهو كما قيل عنه من أرباب الفضائل وله رغبة في العلوم الرياضية — اجتمع ، بالقلعة ، لصدور العلماء في ذلك الوقت وهم الشيخ عبد الله الشبراوي شيخ الجامع الأزهر ، والشيخ سالم النفراوي

(١) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ١٣١ — ١٣٢ . لقد بدت دعوة هذا الواعظ « الرومي » ذات النزعة الوهابية الصريحة متطرفة ، حتّى بالنسبة للشيخ حسن البدري الذي برز في نقد الصوفية والعلماء ، وهو يأخذ عليه أنه قد « غلا واستوغل واستعلى » ج ١ ، ص ١٣٤ .

(٢) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي : اتحاف السادة المتقين بشرح اسرار احياء علوم الدين ، المطبعة الميمنية ، القاهرة ، ١٣١١ هـ ، الجزء الأول ، ص ٤ — ٥ .

والشيخ سليمان المنصوري ، فتكلّم معهم وناقشهم وباحثهم ، « ثم تكلم معهم في الرياضيات فأحجموا وقالوا : لا نعرف هذه العلوم . فتعجب وسكت . وكان الشيخ عبد الله الشبراوي له وظيفة الخطابة بجامع السراية ، ويطلع كل يوم جمعة ويدخل عند الباشا ويتحدث معه ساعة وربما تغدى معه ، ثم يخرج الى المسجد ويأتي الى الباشا في خواصه فيخطب الشيخ ويدعو للسلطان وللباشا ويصلي بهم ويرجع الباشا الى مجلسه وينزل الشيخ الى داره . فطلع الشيخ على عادته في يوم الجمعة واستأذن ودخل عند الباشا يحادثه فقال له الباشا : المسموع عندنا بالديار الرومية أن مصر منبع الفضائل والعلوم . وكنت في غاية الشوق الى المجيء اليها فلما جئتها وجدتها كما قيل : تسمع بالمعيدي خير من أن يراه ». فقال له الشيخ : هي يا مولانا كما سمعتم :مصر معدن العلوم والمعارف . فقال : وأين هي وأنتم أعظم علمائها وقد سألتكم عن مطلوبي من العلوم فلم أجد عندكم منها شيئاً ، وغاية تحصيلكم الفقه والمعقول والوسائل ونبذتم المقاصد . فقال له : نحن لسنا أعظم علمائها ، وانما نحن المتصدرون لخدمتهم وقضاء حوائجهم عند أرباب الدولة والحكام ، وغالب أهل الأزهر لا يشتغلون بشيء من العلوم الرياضية ، الا بقدر الحاجة الموصلة الى علم الفرائض والموارث كعلم الحساب والعيار . فقال له : وعلم الوقت كذلك من العلوم الشرعية بل هو من شروط صحة العبادة كالعلم بدخول الوقت واستقبال القبلة وأوقات الصوم والأهلة وغير ذلك . فقال : نعم ، معرفة ذلك من فروض الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين . وهذه العلوم تحتاج الى لوازم وشروط وآلات وصناعات وأمور ذوقية كرقة الطبيعة وحسن الوضع والخط والرسم والتشكيل والامور العطاردية ، وأهل الازهر بخلاف ذلك غالبهم فقراء وأخلاط مجتمعة من القرى والآفاق فيندر فيهم القابلية لذلك . فقال : وأين البعض ؟ فقال : موجودون في بيوتهم يسعى اليهم . ثم أخبره عن الشيخ الوالد وعرفه عنه وأطنب في ذكره »[1] .

لا شك ان منطق الشيخ الشبراوي سليم تماماً اذ لم تكن « علوم المقاصد » جزءاً مما ينبغي أن يتعلمه الازهريون ، والأهم من هذا ان الازهريين لا يملكون الوسائل المادية لممارسة هذه العلوم فهم فقراء فضلا عن أنهم بالاجمال ريفيون وقرويون ليس لهم بهذه العلوم أي إلف . واذا كان ثمة أحد ينبغي ان يُلام لهذا كله فهو السلطة

(١) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٨٢ — ٨٥ .

السياسبة التي ضمت مصر وغيرها الى حكمها ثم أهملتها بعد ذلك اهمالا مزرياً . وقد كان على هذا الوالي التركي ان ينظر الى مسألة من هذا النوع على انها مسألة عامة تهم القطر كله فيسعى لادخال هذه العلوم الى مصر طالما انها موجودة في الآستانة لا أن ينظر الى المسألة نظرة جمالية شخصية خالصة بحيث يقول بعد أن اجتمع بفرد هو على دراية بهذه العلوم : « لو لم أغنم من مصر الا اجتماعي بهذا الاستاذ لكفاني ! » .

وهنا لا بد لنا أن نذكر ما قاله علي مبارك في « الخطط التوفيقية » : « من ابتداء القرن التاسع الى القرن الثاني عشر – يعني مدة ثلاثة قرون – قد أهمل أمر المدارس وامتدت أيدي الأطماع الى اوقافها وتصرف فيها النظار على خلاف شروط وقفها وامتنع الصرف على المدرسين والطلبة والخدمة فأخذوا في مفارقتها . وصار ذلك يزيد في كل سنة عما قبلها لكثرة الاضطرابات الحاصلة بالبلاد ، حتى انقطع التدريس فيها بالكلية وبيعت كتبها وانتهبت ثم اخذت تتشعث وتتخرب من عدم الالتفات الى عمارتها ومرمتها فامتدت أيدي الناس والظلمة الى بيع رخامها وأبوابها وشبابيكها ، حتى آل بعض تلك المدارس الفخمة والمباني الجليلة الى زاوية صغيرة تراها مغلقة في أغلب الأيام ، وبعضها زال بالكلية وصار زريبة أو حوشاً أو غير ذلك ، ولله عاقبة الامور » (١) .

ولا شك ان الاوضاع في بلاد الشام وغيرها لم تكن تختلف كثيراً عن هذا الذي نلاحظه في مصر ، وذلك على الرغم من نجوم متصوفة عظماء من أمثال عبد الغني النابلسي (١٠٥٠ هـ / ١٦٤١ م – ١١٤٣ هـ / ١٧٣١ م) .

ومهما يكن من أمر فان من المؤكد ان علينا أن ننتظر حملة نابليون على مصر في سنة ١٧٩٨ م لكي نلاحظ بداية الاهتمام بالعلوم « الحديثة » ، ولكي نشاهد رجالا كالشيخ حسن العطار (١١٨٠ هـ / ١٧٦٦ م – ١٢٥٠ هـ / ١٨٣٥ م) يتصلون بعلماء الحملة الفرنسية ويطلعون على كتبهم وآلاتهم الفلكية والهندسية وعلى بعض تجاربهم العلمية فتعتريهم الدهشة أولا ثم يلي ذلك الاعجاب ، ثم هذه الكلمة ذات الدلالة العميقة التي اطلقها حسن العطار نفسه : « ان بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها » (٢) . ولم يكن حسن العطار يقصد بذلك الا

---

(١) نص أورده محمد عبد الغني حسن : حسن العطار ، دار المعارف بمصر ، ص ١٨
(٢) علي مبارك : الخطط التوفيقية ، جـ ٤ ، ص ٣٨ .

العلوم الحديثة التي رأى طرفاً منها عند الفرنسيين الغزاة ، أي التقدم العلمي . لكن ذلك لم يكن الا أملا هو انعكاس للشعور بأن هوة عميقة باتت تفصل العرب والاسلام عن عالم الافرنج . وأكثر من ذلك تولد شعور قوي بأن الامة مهـددة . ذلك ان الانطباع الذي خلفه الاحتلال الفرنسي عند واحد كالجبرتي رأى فيه بدء « انعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع وحصول التدمير وعموم الخراب » (١) لا يعني فقط الاحتلال وانما يتضمن أيضاً الاحساس بالهوة بسبب هذا التقدم العظيم الذي أحرزه الافرنج ، وهو تقدم يهدد الأمة تهديداً جاداً . لذا كان ثمة جهود عظيمة ينبغي ان تبذل من اجل تدارك هذه الهوة وعبورها .

٣ــ ولقد بدأت هذه الجهود بالفعل في عام ١٨٠٥ م مع هذا « الحاكم الامي » محمد علي باشا الذي رأى بذكائه الفطري ــ وربما بتأثير من حسن العطار نفسه ــ أن خير ما يمكن القيام به في هذا الاتجاه هو ارسال البعثات العلمية الى الديار الاوربية والى فرنسا بالذات لتحصيل علومها والعودة بها الى أرض الوطن . وقد كان من بين أفراد أول بعثة سافرت الى باريس عام ١٨٢٦ م أحد تلامذة الشيخ حسن العطار نفسه ، سعى من أجله لدى محمد علي فعينه اماماً للبعثة ، هو رفاعة الطهطـاوي (١٢١٦ هـ / ١٨٠١ م ــ ١٢٩٠ هـ / ١٨٧٣ م) . وقد قضى الطهطاوي خمسة أعوام في باريس ، طالع فيها ، باللغة الفرنسية ، مؤلفات في شتى اصناف العلوم ، كما اطلع بوجه خاص على الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر وقرأ فولتـير وروسو ومونتسكيو . وحين عاد الى مصر وعين رئيساً لمدرسة الألسن عام ١٢٥١ هـ / ١٨٣٦ م عكف بصورة خاصة على نقل عدد من المؤلفات في الجغرافيا والعلـوم العسكرية والتاريخ الى اللغة العربية . ومن بين الكتب التي نقلها والتي لا تخلو من أن تكون ذات دلالة خاصة كتاب مونتسكيو « تأملات في أسباب عظمـة الرومان وانحطاطهم » . وقد كان نقل هذا الكتاب يعكس رغبة أصيلة لدى الطهطاوي في أن يجد لنفسه جواباً عن السؤال الذي طرحه ابن خلدون في «المقدمة» التي عمل الطهطاوي على طبعها ، وهذا السؤال هو : كيف تنهار الحضارات ولماذا ؟ وأيضاً، وبالتالي ، كيف تبنى الامم والحضارات ؟ لقد وعى الطهطاوي بحدة واقعة انهيار الحضارة الاسلامية ورأى بأم عينيه الهوة التي باتت تفصل بين أمته وبين أمة الأفرنج التي

---

(١) الجبرتي ، عجائب ، ج ٣ ، ص ٢ .

اطلع على حياتها وتقدمها في فرنسا . ومع أن فكره يتجه بالدرجة الاولى الى وطنه مصر الا أن ذلك كان يعني أيضاً بالنسبة اليه العرب والاسلام . والمشكلة التي أرقته وراح يبحث لها عن حل كانت تهم الدوائر الثلاث في آن واحد : كيف السبيـــل الى التمدن والتقدم ؟

عرض رفاعة الطهطـــاوي آراءه في قضية التقدم في كتابين أساسيين له هما « تخليص الابريز في تلخيص باريز » و « مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية » . وقد وصف المسيو جومار أحد أساتذة الطهطاوي أول هذين الكتابين بقوله التالي : « ظهر لي أن هذا التأليف يستحق كثيراً من المدح وأنه مصنوع على وجه يكون به نفع عظيم لأهالي بلد المؤلف ، فإنه أهدى اليهم نبذات صحيحة من فنون فرنسا وعوائدها وأخلاق أهلها وسياسة دولتها . ولما رأى أن وطنه أدنى من بلاد أوربا في العلوم البشرية والفنون النافعة أظهر التأسف على ذلك ، وأراد أن يوقظ بكتابيه أهل الإسلام ويدخل عندهم الرغبة في المعارف المفيدة ويولد عندهم محبة تعلم التمدن الافرنجي والترقي في صنايع المعاش . وما تكلم عليه من المباني السلطانية والتعليمات وغيرها أراد أن يذكر به لأهالي بلده أنه ينبغي لهم تقليد ذلك » [١] .

أما رفاعة نفسه فقد أكد « أن القصد انما هو حث أهل ديارنا على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس وما يؤهلهم لإملائهم الأحكام ... » [٢] .

والحقيقة أنه لا تعارض بين قول جومار وقول رفاعة ، اذ القولان يكمل أحدهما الآخر . ومُحَصّلُهما أن يقظة علمية وصناعية وسلطانية هي أمر لا بد منه من أجل الوصول إلى حالة من القوة والبأس والمنعة تتخطى بها البلاد ما هي عليه من تدن وتدل . ومن الثابت أن رفاعة الطهطاوي حين أدرك ذلك قد كان يدور في خلده التفاوت بين الناس في المراتب بعداً وقرباً في الزمان عن « الحالة الأصلية » أو « الأولية » للخلق : « فكلما تقادم الزمن في الصعود رأيت تأخر الناس في الصنائع البشرية والعلوم المدنية . وكلما نزلت ونظرت إلى الزمن في الهبوط رأيت في الغالب ترقيهم ،

---

١ ـ رفاعة الطهطاوي . تخليص الابريز الى تلخيص باريز ، دار التقدم بشارع محمد علي بمصر ، ١٣٢٣ / ١٩٠٥ ، ص ١٥٥ .

٢ ـ المصدر نفسه ، ص ٢٦٣ .

وتقدمهم في ذلك». وبهذا الترقي وقياس درجاته وحساب البعد عن الحالة الأصلية والقرب منها انقسم سائر الخلق الى عدة مراتب : مرتبة الهمل المتوحشين ومرتبة البرابرة الخشنين ، ومرتبة أهل الأدب والطرافة والتحضر والتمدن المتظرفين [1] .

بيد أن ثمة تفاوتاً في قلب هذه المرتبة الثالثة التي ينسب اليها الطهطاوي بلاد الاسلام وبلاد الغرب على حد سواء ، على الرغم مما بينهما من تفاوت آتٍ من درجة « التفاوت في العلوم والفنون » ، و « حسن الحال » ، و « تقليد شريعة من الشرائع » و « التقدم في النجامة » . فالبلاد الافرنجية « قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة ، أصولها وفروعها، ولبعضهم نوع مشاركة في بعض العلوم الطبيعية » ، غير أن أهل هذه البلاد « لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم ولم يسلكوا سبيل النجاة أبداً »[2] . أما البلاد الإسلامية فانها «قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها وفي العلوم العقلية ، وأهملت العلوم الحكمية بجملتها » . وقد لاحظ علماء الإفرنج أن « علماء الاسلام انما يعرفون شريعتهم ولسانهم » فحسب ، وذلك على الرغم من اعترافهم لنا « بأنا كنا اساتيذهم في سائر العلوم ، وبقِدمنا عليهم » . ومع أن الفضل للمتقدم الا أن واقعة جديدة قد حدثت هي أنه قد « قويت شوكة الافرنج ببراعتهم وتدبيرهم ومعرفتهم في الحرابات واختراعهم فيها » ، ولولا أن الاسلام منصور بقدرة الله سبحانه وتعالى لكان كلا شيء بالنسبة لقوتهم وسوادهم وثروتهم وبراعتهم وغير ذلك »[3]. ونحن إذا نظرنا بعين الحقيقة رأينا « سائر هذه العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج مجهولة بالكلية عندنا ، ومن جهل شيئاً فهو دون من اتقن الشيء ، وكلما تكبر الانسان عن تعلمه شيئاً مات بحسرته » [4] . ومُجمل ذلك أنه لم يعد يصلح لهذا الزمان صرف العمر في جمع كتب العلم وادخارها وشرحها وترتيب الحواشي عليها وطلب الخلاص في « نجاة » ابن سينا أو في « شفائه » أو في غير ذلك من كتب أصبحت قاصرة إذا ما قوبلت بأعمال الافرنج الحديثة . ان الذي أصبح امراً لا مفر منه هو أن البلاد الاسلامية قد باتت محتاجة الى البلاد الغربية « في كسب ما لا تعرفه » ، وأنه ينبغي لأهل العلم « حث جميع الناس

---

١ – المصدر السابق ، ص ٧ .

٢ – المصدر السابق ، ص ٨

٣ – المصدر السابق ، ص ٩ .

٤ – المصدر السابق ، ص ١٢ .

على الاشتغال بالعلوم والفنون والصنائع النافعة »[1] ، فإن هذه العلوم هي التي تقود إلى « التمدن » .

وليس التمدن حالة فطرية طبيعية للإنسان. وإنما هو جهد لطالعه دور مخصوص من أدوار الجمعيات التأنسية ، دور له بحب الأوطان صلة وشيجة . وقد « شبه بعضهم حب الأوطان الحقيقي والغيرة عليها بحرارة جديدة محلية متمكنة من الأبدان الأهلية متى حلت ببدن الانسان غلبت على الحرارة الغريزية » . فهو كد وكدح وحركة ونقلة واقدام على ركوب المخاطر [2] . ولكمال التمدين والعمران واسطتان مقومتان « (**احداهما**) تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الانسانية التي هي لسلوك الانسان في نفسه ومع غيره مادة تحفظية تصونه عن الأدناس وتطهره من الأرجاس (..) (**والواسطة الثانية**) هي المنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية وتبعدها عن الحالة الأولى الطبيعية »[3]. فاذا ما حصلت هاتان الوسيلتان سطع نور التمدن و « تذوق به العباد طعم السعادة » . وهذا هو « التمدن العمومي » . بيد أن ثمة تمدناً من نوع آخر هو « التمدن المحلي » ، وذلك « إذا كان في البلد تقدمات جزئية في أشياء خصوصية »، كالذي نرى في كثير من الممالك والأمصار من امتياز أهلها بمزايا خصوصيّة برعوا فيها بحيث لا تصل إلى اصطناعها الممالك المتمدنة ولا تكون مع ذلك متمكنة في باب التمدن .

أما «الفنون الموجبة لتقدم التمدن» فمختلفة قوة وضعفاً ، ففن الملاحة أقوى في انتاج التمدن من الفلاحة، ونفعه أعم منها في توسيع دائرة العمران ، « وكلما تقدمت براعة المنافع العمومية تقدمت الجمعية » [4] . وفي كل الأحوال للتمدن **أصلان** : « **معنوي** ، وهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب ، يعني التمدن في الدين والشريعة — وبهذا القسم قوام الملة المتمدنة التي تسمى باسم دينها وجنسها لتتميز عن غيرها (..) والقسم الثاني تمدن **مادي** وهو التقدم في المنافع العمومية (..) ومداره

---

١ — المصدر نفسه ، ص ١١ .

٢ — رفاعة الطهطاوي : مناهج الالباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ، ط ٢ ، مطبعة شركة الرغائب بمصر ١٣٣٠ / ١٩١٢ ، ص ١٨ — ١٩ .

٣ — المصدر نفسة ، ص ٧ — ٨ .

٤ — المصدر السابق ، ص ١٣٣ .

على العمل وصناعة اليد » [١] . وأحوال هذا القسم « تختلف بتنقل الأحوال وتغير العادات ولا يمكن استيعاب طرق تحسينها وأدوات تمكينها ، وانما يجتهد كل انسان في الحصول على ما بلغه من الوسع في صنائع زمانه وما استحسن عرفاً من محسنات عصره وأوانه . ولولا تغير الأحوال والعادات لكان المتقدم كفى المتأخرتكلفها، وانما حظ المتأخر أن يعاني نشد الشارد مع حفظه وجمع المتفرق بلحظه ثم يعرض ما تقدم على حكم زمانه وعادات وقته وأوانه فيثبت ما كان موافقاً وينفي ما كان شاقاً ثم يستمد خاطره في استنباط الزوائد واستخراج الفوائد واختراع ما به السهولة وابتداع ما يبلغ رب البصائر مأموله » [٢] ، قاصداً في كل الأحوال الى « حاجة الوطن إلى المنفعة الحقيقية » لا إلى « المنفعة الظاهرية » التي يمكن أن تتبدى في استحسان « العرف والعادة » أو « تقليدهما » مما لا يوجبه عقل وشرع لاختلاف ذلك باختلاف البلاد . ان « المنافع (العمومية) الملائمة لمزاج الوقت والحال مما عساه أن يستفيد منه الأهالي الفوائد الجمة من أسباب الرفاهية والنعمة » هي التي ينبغي أن تطلب عند نشدان التمدن المادي .

ولكن ما المقصود بـ « المنافع العمومية » ؟ يجيب رفاعة الطهطاوي عن هذا السؤال بالقول التالي :

« اعلم أن ما عبرنا عنه هنا بالمنافع العمومية يقال له في اللغة الفرنساوية اندوستريا، يعني التقدم في البراعة والمهارة، ويعرّف بأنه فن به يستولي الإنسان على المادة الأولية التي خلقها الله تعالى لأجله مما لا يمكن أن ينتفع بها على صورتها الأولية فيجهزها بهيئات جديدة يستدعيها الانتفاع وتدعو إليها الحاجة، كتشغيل الصوف والقطن للباس وكبيعهما . فبهذا المعنى يقابل الاندوستريا وتكون عبارة عن تقديم التجارة والصناعة (..) وتطلق بمعنى آخر أعم من الأول فتعرف بأنها فن الأعمال والحركات المساعدة على تكثير الغنى والثروة وتحصيل السعادة البشرية فتعم التشغيلات الثلاثة الزراعية والتجارية والصناعية وتقديمها فتكون مجموع فضائل المنافع العمومية وكثرة التصرف والتوسيع في دائرتها » [٣] . أما المقصود بالفضيلة فـ « صفة نفسية

١ — المصدر السابق ، ص ٩ .

٢ — المصدر السابق ، ص ٢١ .

٣ — المصدر السابق ، ص ١٢٩ .

متمكنة في نفس الانسان ينشأ عنها العمل الصالح ويدعيها ارتياح النفس إليها ، فيها تصل النفس الى أعلى درجات الكمال وتستعد الى الحصول على نيل المحمدة ،فبهذا تكون أيضاً مستعدة لفعل الخير العام للجميع » . وعلى هذه الفضائل مدار سلوك الجمعية التأنسية ونجاح أعمالها وتنعيم أحوالها . وضدها يضر بتقدم الجمعية إذْ لا أضَرَّ على الجمعية من فساد الأخلاق ، ولا أجلب عليها للخير من مكارم الأخلاق التي حصرها الحديث النبوي بالقول : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » .

ولكن أليس في أخذ « المنافع العمومية » عن الافرنج والمتأخرين خروج عن دائرة « السلف » ، فضلاً عن أنه عبث لا يصلح ما أفسد الدهر ؟ يقول رفاعة : « ان المعارف الآن سائرة بسيرة مستجدة في نظريات العلوم والفنون الصناعية التي هي جديرة بأن تسمى بالحكمة العملية والطرق المعاشية . ومع هذا فلم يزل التشبث بالعلوم الشرعية والأدبية ومعرفة اللغات الأجنبية والوقوف على معارف كل مملكة ومدينة مما يكسب الديار المصرية المنافع الضرورية ومحاسن الزينة .فهذا طرز جديد في التعلم والتعليم وبحث مفيد يضم حديث المعارف الحالية إلى القديم، فهو من بدائع التنظيم ،وإذا أخذ حقه من حسن التدبير والاقتصاد فيه استحق مرتبة التعظيم . ولا ينبغي لأبناء الزمان أن يعتقدوا أن زمن الخلف تجرد عن فضائل السلف وأنه لا ينصلح الزمان إذ صار عرضة للتلف . فهذا من قبيل البهتان . فالفساد لاعتقاد ذلك لا فساد الزمان كما قال الشاعر :

نعيب زمـــامنا والعيب فينـــا   وما لزماننا عيب سوانـــا
ونهجو في الزمان بغير عيب   ولو نطق الزمان بنا هجانا

وإنما حصول مثل هذه الأوهام السوفسطائية ناشىء من فهم كلام العلماء الراسخين على خلاف المعنى المقصود منه وأخذه على ظاهره (..) فليس كل مبتدع مذموماً بل أكثره مستحسن على الخصوص والعموم ، فإن الله سبحانه وتعالى جرت عادته بطي الأشياء في خزائن الأسرار ليتشبث النوع البشري بعقله وفكره ويخرجها من حيز الخفاء إلى حيز الظهور حتى تبلغ مبلغ الانتشار والاشتهار (. .) فمخترعات هذه الأعصر المتلقاة عند الرعايا والملوك بالقبول، كلها من أشرف ثمرات العقول يرثها على التعاقب الآخر عن الأول ، ويبرزها في قالب أكمل من السابق وأفضل، فهي نفع صرف لرفاهية العباد وعمارة البلاد» ــ وهو ما بسطه أحسن بسط « حكيم

السياسة خير الدين باشا » في كتابه « أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك » [١] . فمن أجل « أبهة الاسلام» ورفعة شأن « الأوطان المحمدية »وترقي « الديار الاسلامية » درجة الكمال العلية لا بد من أخذ « العلوم النافعة والمنافع العمومية » وتقديمها والتقوّي بها [٢] .

٤ ــ أما خير الدين التونسي (١٢٢٥ هـ / ١٨١٠ م ــ ١٣٠٨ هـ / ١٨٩٠ م) فيمثل نمطاً آخر من المواجهة مع المدنية الاوربية ، نمطاً يضيف في هذه المسألة الى الآمر الديني اعتبارات سياسية واجتماعية ــ اقتصادية وادارية عميقة ، وذلك بسبب حياة الرجل السياسية وتنقله في مناصب سياسية كبرى بين تونس والآستانة ، فضلاً عن اتصاله المباشر بالغرب وعلمه الدقيق بالدول الغربية وحياتها . وعلى الرغم من انه هو نفسه يصف كتابه الرئيسي (أقوم المسالك في معرفة احوال الممالك) بأنه « كتاب سياسي ــ اداري » [٣] الا أنه في الواقع يمثل شيئاً اكثر من ذلك ؛ انه يكشف عن عقل مستنير يبحث عن موقف يقفه العالم الاسلامي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بازاء « المدنيّة الاورباوية » كما يسميها ، موقف أكثر نضجاً من ذاك الذي اتخذه الطهطاوي وأقرب الى المحيط العربي الاسلامي الذي تمثّله ابن خلدون ، وأكثر عزماً بازاء سيطرة الثقافة الاجنبية واعتباراتها الفلسفية والأخلاقية .

ولكن ربما كان علينا أن نشير أولاً إلى أحد أفراد هذه العصبة التي تزعمها خير الدين وارتبط اسمه بها ، اعني عصبة المدرسة الحربية وجامع الزيتونة . وهذا المفكر الذي سيعبر عن جزء من افكار خير الدين هو الشيخ محمود قبادو التونسي (١٢٢٩هـ/ ١٨١٣ م ــ ١٢٨٥ هـ / ١٨٦١ م) .

لقد بسط الشيخ قبادو ــ الذي اتسعت دائرة معارفه فأحاطت بالعلوم العقلية والرياضية والطبيعية والفلكية والالهية والصوفية في الاسلام فضلاً عن تعاطيه البارع

---

١ ــ المصدر نفسه ، ص ٤٤١ ــ ٤٤٣ .

٢ ــ المصدر نفسه ، ص ٤٤٤ .

٣ ــ انظر : Khéredine, Mémoires (A mes Enfants, Ma Vie Privée et Politique), Maison tunisienne de l'Edition, Tunis, 1971, p. 24.

للغة العربية وآدابها [1] ـ بسط أفكاره الرائدة في مقدمة غريبة الانشاء حافلة بالالفاظ الحوشية عسيرة التناول ، وضعها لكتاب الجنرال (جوميني) في التعبئة الحربية ، وهو كتاب نقله الى العربية عن الفرنسية تـلامذة « مكتب الحرب » وتولى هو تهذيب ترجمته وتنقيح لغتها واختيار المصطلحات العربية لمفرداته العلمية .

يلاحظ الشيخ قبادو أن «الدولة الإسلامية لما نشرت لها راية الرعب وخفقت في كل قلب ، لم تزل الكفرة في طلاب المنجاة منها تمشي تحت كل كوكب وفي ارتياد المفازة عنها تتشقق كل كوكب . وما منهم الا من آب بعد الأين بخفي حنين ـ الى أن قضى القدر المتيح والجد المريح بأن يكون اقبال المراد وابقال المواد في هذا العهد الحديث غبّ ذلك السعي الحثيث لأحلام السفنج ، رجرجة الفرنج ، فاستحدثوا تلك الطامة التي هي احدى الكبر ، وذات الودقين التي لا يعفو لها أثر ، لواحة البشر ، التي لا تبقي ولا تذر ، الصواعق الصناعية ، الصادرة عن الاسلحة النارية ، فأرادوا بها دائرة البوار ، على اليلب المدار ، وأباحوا حمى الدلاص المادية ، والموضونة الحطمية ، وقلّصوا ظلال القنوات ، وبتروا البيض الباترات فزُقّ حديث البسالة للمنزل المهجور ولعبت به ريحا صبا ودبور :

سلاح لم يكن الا لغـــــــدر به قتل الأشـــــداء الجبـانُ

ولما طبقوا بها من أمنيتهم المفصل ، وأصموا من رميتهم المقتل ، شب عمرو جندهم عن طوق اوزار الحروب السالفة ، وشمخ طُور طَوْرهم الى الاشراف على أوزار مستأنفة فعطفوا أعنة أفكارهم إلى مقدمة جنودهم وساقتها وصرفوا وجوه أنظارهم إلى قلبها وبحبوحتها ، وعادلوا في كفّتي التمييز بين ميامنها ومياسرها ، وشنوا غارات التنقير بين جحافلها ومناسرها ، فوجدوا الهيئة التي أفرغ القدماء الكتائب في قالبها ونظموا الجنود في سلك مراتبها ، ليس بينها وبين سلاحهم الناري موافقة شن وطبقة ، وموافاة حريق وحرقة ، فرغبوا عنها الى التعابي التي راضوا بالعلوم الرياضية صعابها وفتحوا بأقاليد التجربة أبوابها . ولم يزالوا كل آونة يزيدون نغمة في طنبورها وبلبلاً في صنبورها ، يوزعون لها كافة اوزاعهم ، ويجتابون بها أودية

---

1 ـ الشيخ محمد الفاضل بن عاشور : الحركة الادبية والفكرية في تونس (محاضرات معهد الدراسات العربية العالية) ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ١٣ ـ ١٧ .

أفزاعهم . وصدقت فيهم كلمة الله العليا : (يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا) »[١].

ومعنى ذلك أن الفرنجة ظلوا يرهبون جانب الدولة الإسلامية الى ان تم لهم استحداث « الصواعق الصناعية » أي الأسلحة النارية الفتاكة التي لم تعد الاسلحة التقليدية قادرة على التصدي لها والتي باتت تلحق الدمار بالحمى ، وقلبت القيم الخلقية اذ قامت على الغدر وجعلت الجبان يقضي على الشجاع . وجر هذا معه تغييراً في الأنظمة العسكرية وتطوراً في المخترعات التي أقاموها على أساس من الرياضيات والفيزياء التجريبية بحيث أصبحوا يتحكمون في أمور الدنيا .

وليس لاحد من المسلمين ان يدهش لهذا التحول الكبير الذي حدث فمنطق الأشياء يفرضه :

« فقل لأقوام عن سنن عوائد الله يعمهون ، وفي تيه اطراح الاسباب يهيمون : قد برح الخفاء ولكن لا تفهمون ، (أم هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون)! اولئك قوم أتوا البيوت من أبوابها وأدمنوا القرع ، ولن يجيب سبحانه سائلاً بلسان القابلية بمنع . وانما الحرمان أن تتنكب السبل عن ضلة أو ياس . وقد قال سبحانه : (وتلك الايام نداولها بين الناس) . ما ظنك بقوم استدارت رحاهم على قطب الجد وبكرتهم على محور الكد ، واستمروا اخلاف المريرة ، واستمرأوا المرارودقاريره، وصاهروا ببنات أفكار صعلوكهم أبناء أقيال ملوكهم فلقحت أذهانهم وتناسلت فنونهم وأفنانهم. واستنبتت قرائحهم وتنافست موائحهم. فلا الاكداء والاجيال يبني مناقرهم ولا الاسخاب والأسباخ يثني صواقرهم فيحق ان يمهوا طويهم ويشفوا دويهم . ثم لا غرو تشرئب أطماعهم ويستتب ازماعهم الى أقوام ضالة الحكمة فيهم غير منشودة ، وبنات أفكارهم موؤودة ! اذ انجب أحدهم غيداء لم يجد لها ما هرآ، ولو زفها مجاناً لم يجد لها مصاهرا ــ اللهم الا ان تمهر احدى خدمتيها ويصاهر بها أبر كفويها . فكم لآباء العلوم من كواعب أتراب قد اسكنت على هون أو دست في التراب . وأنى تتلاقح الأذهان إذا لم يتناكحها بواعث الاحسان ! فأحر بها ان يسترد مثريها الى فقر ولواقحها الى عقر »[٢] .

---

(١) ديوان الشيخ قبادو التونسي ، جمع الشيخ ابو عبد الله السيد محمد السنوسي ، مطبعة الدولة التونسية ، تونس ، ١٢٩٤ هـ ، ج ٢ ، ص ٤٠ – ٤١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤١ – ٤٢ .

وهذا يعني ان ثمة فرقاً عظيماً بين المسلمين الذين جهلوا السنن والقوانين التي وضعها الله في الطبيعة وأنكروا مبدأ العلية أو الأسباب الفاعلة فيها ، وبين أولئك ـ الفرنجة ـ الذين بحثوا واكثروا من البحث في هذه القوانين والاسباب الالهية . وانه لمن الطبيعي بعد ذلك ان يستجيب الله لندائهم ويمنحهم ما يطلبون . أليسوا يجدون ويكدحون ويتحملون كل عناء في ذلك ؟ أليسوا جميعاً متساوين في امكانية القدرة على الابداع والانتاج ؟ وهل ثمة ما يثير العجب بعد ذلك ان هم اشرأبت أعناقهم من أجل السيطرة على الأقوام الذين فشا فيهم الجهل والتخلف العقلي واحتقار الأفكار والأذهان ووأدها ؟

ومع ذلك فان التراث الإسلامي حافل بهذه العلوم التي بفضلها قد أحرزوا الآن السبق والتقدم :

« على أني أقول كم للعلوم الرياضية والطبيعية في الصحائف الإسلامية من خيرات حسان لم يطمثها من أفكار الفرنج انس ولا جان ! فطال ما عرض عليّ من عيون كلامهم ، ما وصف لي قصور افهامهم ، حتى هممت ولم أفعل ، وكدت وليتني جبهتهم من الحساب ببراهين وقواعد تأتي بعض بنيانهم من القواعد . ولكن أين خطابها حتى يكشف عنها نقابها ! وهب أن خطابها كثير فأين الناقد البصير ! وهب أن لها عرفة ، فأين منها النصفة ! بلى ان لها سوقاً نافقة في هذه الحضرة الرائعة . وحسبك جلاء لعدم ارتياضهم بالرياضية وانطباعهم بالطبيعية ان ليس بين اظهرهم بالمرايا المحرقة خبير ، ولا من يعرف منها قبيلا من دبير ، بل ربما عدها من رانت على قلبه الكثافة من خزعبلات خرافة ،مع مالها من الجدوى والمزية مربيا على أسلحتهم النارية . وانما اعمى الله عليهم نهجه فقال من لم ينل العنقود: ما أمجّه! . وقد أميط عنها اللثام في كتب حكماء الإسلام ولم يبصرها ببصر الهيثم مثل ابي علي ابن الهيثم. وقصارى ما يشهد لهم به العيان ولا يختلف فيه اثنان انهم زاولوا العلوم الحكمية مزاولة معتمل، وراوغوها مراوغة محتبل ، واقتنوها لنتج المهارة لا للفروسة والمهارة فاستلانوا بها عرائك المعارك واستبانوا مسالك الممالك فاستشفوا نميرها وبرضها ولفوا خلتهـا وحمضها ، وقرموا لاصطلابها واستيهالها ... »[1] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٢ — ٤٣ .

وبيّن من هذا ان الفرنج لم يحصلوا كل العلوم الطبيعية والرياضية ، وان لدى المسلمين من المعارف في هذا النطاق ما لم يسمع به أحد منهم ، مثال ذلك المرايا المحرقة التي لاتقل خطراً عن الاسلحة النارية رغم ما يتوهمونه من أنها خزعبلات أو خرافات ،ومثل بصريات ابن الهيثم . لكن ينبغي الاعتراف بأنهم حين زاولوا العلوم الحكمية لم يزاولوها الا لأغراض عملية نفعية وعلى أساس من التجريب والاختبار .

ان تفوق الفرنج على المسلمين في التعاليم الحربية هو أمر لم يعد فيه خلاف فما العمل ؟ يقول الشيخ قبادو : «فخذ ما أحماه الفهم ودع ما أنماه الوهم . أما علمت أن الحكمة ضالة للمؤمن ينشدها ولا يبالي اين يجدها ، وان الحرب خدعة – وليست الخدعة الا بدعة وأن المكر والخداع أمس بتلك الطباع . فلا غرو أن يدفع الشر بالشر ويتداوى من الخمر بالخمر ، وقد قبل صلى الله عليه وسلم اشارة الرام هرمزي بخندق مدينة الطائف واشارة سلمان بمنجنيق الطائف . هذا وأولئك الاعراب من تلك البزة معازيل ، فكيف بنا مع هؤلاء الذين اتخذوا الاسلحة النارية سرابيل ! (. .) وأنت اذا كان لك بالسير النبوية ادنى المام ومررت عليها ولو مرور الطيف في المنام ، لا تخامرك ريبة في أن قناة الدين قد ثبتت أنبوباً فأنبوباً وان صفاته قد بضت بالحق بضا الى أن فجرته اسكوبا (. .) ولقد رد الدين في حافرة الاغتراب . فباعه وان طال قصير ، وولت حماته على الاعقاب ، فعُوده وان جسا هصير . وحري بالمغترب ان لا يزال مشمراً ولا يدخل ظفاراً الا محمرا . ولقد تقرر لديك ان العدو اذا هجم مغيراً ، او عمم امير المؤمنين نفيراً ، ان الجهاد يكون اذ ذاك فرض عين في هاتين الصورتين ، وفي غيرهما يعد فرض كفاية كما حققه أولو الدراية ، فيسقط ان قام به فريق عن الباقين ، ويأثم اذا لم يقم به احد كافة المسلمين . وما لزمنا عن هاتين الصورتين من فسحة . فما لاحد من بنيه عن التعاليم الحربية من ندحة . فهي في الوجوب كمقاصدها على رغم أنف جاحدها . ألم يبلغك في الآيات المتلوة قوله عز شأنه : (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة) ! أوليست تلك التعاليم من القوة المستطاعة فيتناولها أمر الوجوب وينظمها في سلك الطاعة ! »[1] .

ومعنى ذلك ان الاسلام في حالة اغتراب وضعف وهوان وان الواجب يقضي

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٧ – ٤٩ .

بالدفاع عنه في وجه اعدائه المغيرين عليه ، كما يفرض إعداد القوة اللازمة من اجل ذلك . وما الاخذ بالتعاليم الحربية التي استحدثها الفرنج الا جزء من هذا الاعداد الذي يحض عليه الدين. والحكمة ينبغي ان تؤخذ من أي مصدر كان فيجب اذن اتقان الحرب باستخدام كل البدع والخدع الممكنة في ذلك .

ولهذا السبب كان انشاء « مكتب العلوم الحربية » في الديار التونسية عملا عظيماً في رأي الشيخ قبادو ،وكان نقل العلوم التي تفيد في تحقيق اغراض هذا المكتب — وهو ما شارك فيه هو نفسه — أمراً لازماً وضرورياً . ان الهوة بين المسلمين والفرنجة ينبغي ان تعبر بحيث يتقدم المسلمون في قوتهم ويضاهون اوربا ويخرجون الاسلام من غربته وضعفه ، وذلك بالاستعانة بالعلوم نفسها التي أتاحت لاروبا السبق والتقدم .

وانه لامريثير الاهتمام ان نلاحظ ان الشيخ قبادو لا يرى في تحقيق مركب الاسلام والحضارة الحديثة أي إشكال ، بخلاف الطهطاوي الذي رأى أن عمليـة تنسيق وتكييف تظل ضرورية . والسبب في ذلك يرجع بكل تأكيد الى ان الشيخ قبادو لم ينظر إلى هذه الحضارة إلا على أنها انتاج للفيزياء الرياضية وتطبيقاتها العملية وخاصة في ميدان القوة العسكرية ؛ أما الطهطاوي فقد نقل مشكلة القوانين الطبيعية التي شهد سيادتها في الغرب الى الساحة العربية الاسلامية فاضطره ذلك الى اقتراح عمليات التكيف مع هذه الحضارة والاستجابة لحاجات الحياة فيها . وهذا الطرح الذي قدمه الطهطاوي ليس إلا تكراراً لما حدث في عصور الإسلام الكلاسيكيـة —بـدءاً من نهاية القرن الثاني الهجري حتى نهاية القرن السادس — حين رأى عدد كبير من فلاسفة العرب أن أحد الواجبات الملقاة على عـاتقهم من حيث هم مسلمون وفلاسفة في آن ، أن يقوموا ليس فقط بتمثل التراث الوافد الى ديارهم، تراث الاوائل ، وانما أيضاً باجراء عملية توفيق وتنسيق وتعاون بين الشرع وأحكامه والعقل وعلومه . وسنلاحظ أن هذا الطرح الذي استأنفه الطهطاوي وطبقه على الاسلام والمدنية الغربية قد أغرى عدداً من الاصلاحيين المسلمين فأوقعهم من حيث يدرون او من حيث لا يدرون في دوامة من التقريرات القبلية النظرية دون أن يحلوا المشكلة ، لان المشكلة ذاتها غير قابلة للحل ما دام أصحابها يفرضون ثنائية جذرية وما دام الطرف الثاني للقضية — أعني المدنية الغربية — قد أدخل برمته في المعادلة المطروحة . ولهذا يبدو أن طرح الشيخ قبادو للمشكلةهو، على الرغم من درجة التبسيط الكبيرة

فيه ، أقل اشكالاً وأسلم نتائج ،لأن لا ينظر الى المدنية الغربية الا على أساس انها مدنية القوة التي اكتسبتها بصواعقها « الصناعية » فحسب ، وليس ثمة أي داع للنظر اليها نظرة أخرى . والاسلام الذي قهرته قوة الغرب الحديث ليس في حاجة الا الى ان يستبدل بالعقارب التي قذفتها أفواه المجانق فمكنت لسرايا عمر من فتح شهرزور بعد أن أعيى عليها هذا الفتح ، سرابيلَ من الأسلحة النارية والصواعق الصناعية تطيل باع الدين وتخرجه من غربته (١) .

ان منطق الشيخ قبادو يعني في نهاية التحليل، وبعبارات لم يقلها هو ، أن خطو الاسلام وتطوره الذاتي ينبغي أن يخضع لمنطقه الخاص ولقوانين تقدمه الذاتية لا لعمليات « زرع » خارجيّة لكن الذي لم ينتبه إليه الشيخ قبادو هو الأثر الذي يمكن ان تخلفه الحياة الصناعية المتقدمة في الحياة الدينية والروحية ، لان المسألة لا يمكن أن ترتد الى الاستمرار في أخذ « المنجزات » وتكديسها فحسب ، وانما في الوصول إلى نقطة يصبح تبني « الحياة الصناعية » أو بناء « المجتمع الصناعي » أمراً لا مفر منه ما دامت القضية الأساسية هي قضية « القوة » وما دامت هذه القضية مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بالمعطيات الاقتصادية المحلية والكونية وبالاعتبارات السياسية الخارجية التي تخضع هي أيضاً لمعادلة القوة والضعف . فاذا أصبح الأخذ بالمنجزات الصناعية تبنيا للحياة الصناعية نفسها فان العلاقة بين الصناعة وتطور الحياة الروحية الدينية ونموها تصبح مشكلة أكثر تعقيداً .

٥ — ولقد ذهب خير الدين التونسي (٢) إلى أبعد مما ذهب اليه قبادو حين ربط بين التقدم العمراني وبين العدل والحرية ، مضيفاً الى العناصر المادية الخالصة التي دعا قبادو إلى أخذها عن الفرنجة عنصراً جديداً قوياً يرفد تلك هو « التنظيمات الدنيوية » ، فكان بذلك مفكراً جمع بصورة لا نظير لها من قبل بين الاصالة والحداثة ، وبين الاسلام وابن خلدون والماوردي من ناحية ومنجزات العصور الحديثة من ناحيةأخرى ، فأعطى بذلك للاسلام وجهاً أكثر حيوية واشراقاً وفاعلية وقدرة على تخطي الصعاب وعلى التقدم .

---

(١) ديوان الشيخ قبادو ، الجزء الثاني ، ص ٤٨ .

(٢) للاطلاع على ترجمته وعلى تجربته السياسية مفصلتين ينظر : محمد بيرم التونسي ، صفوة الاعتبار بمستودع الامصار والاقطار ، المطبعة الاعلامية بمصر ١٣٠٢ هـ ، ج ٢ ص ٤٩ — ٩٤ .

إن الهاجس الذي أوحى لخير الدين بمشروعه الفذ يرتد على وجه التحديد إلى خشيته على العالم الاسلامي من « الغرق » . فقد ترددت في أذنه طويلا كلمة سمعها من « بعض أعيان اوربا » تقول «ان التمدن الاورباوي تدفق سيله في الارض فلا يعارضه شيء الا استأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لاوربا من ذلك التيار الا اذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق » (١) .

وفي رأي خير الدين أن « هذا التمثيل المحزن لمحب الوطن مما يصدقه العيان والتجربة ، فان المجاورة لها من التأثير بالطبع ما يشتد بكثرة المخالطة الناشئة عن كثرة نتائج الصناعات » لذا لم يكن منه حين أتاحت له ظروف حياته السياسية — أو

---

(١) خير الدين التونسي ؛ أقوم المسالك في معرفة احوال الممالك ، الطبعة الاولى ، مطبعة الدولة لحاضرة تونس المحمية ، ١٢٨٤ هـ ، ص ٥٠ . [لقد حرص خير الدين على أن تنقل مقدمة هذا الكتاب « اقوم المسالك » الى اللغة الفرنسية فنقلت اليها بعنوان :

Réformes nécessaires aux Etats Musulmans (Essai Formant la Premièrc Partie de l'ouvrage Politique et Statistique Intitulé: «la plus sûre direction pour connaître l'état des Nations »), Paris, Dupont, **1868.**

وذلك ليدلل للاوربيين على رغبة المسلمين في ان يحذوا حذوهم في طلب التقدم والتنظيمات وحث « من يدعي من الاورباوية المتمدنة حب الخير للنوع الانساني»على « ان يعينوا في هذا الشأن ولو بالكف عن التعطيل ، خصوصاً من له فائدة في دوام استقلال الأمة الاسلامية » (المقدمة ، ص ٤٩) .

ومع أن خير الدين كان من المقتنعين بأن خلاص تونس « الفقيرة حساً ومعنى» ، بحسب تعبير ابن ابي الضياف ، من أطماع الدول الاوربية لا يكون الا بالحماية العثمانية ، وانه كان نظرياً وعملياً من اشد المنافحين عن فكرة الحاق ولاية تونس بالدولة العثمانية»الا ان عبدالله العروى (Histoire du Magreb, Paris, 1970, p.293.) قد رأىان خير الدين ، بنقله للمقدمة الى اللغةالفرنسية ، لم يكن لهمنهم سوى« أن يهيء المجتمع التونسي لأن يهضم النظام الرأسمالي وبالتالي ان يسهل عمل الجالية الاجنبية » . ان الشق الاول من هذا الحكم يعبر عن نصف الحقيقة ويتجاهل نصفها الآخر. لأنه إن كان صحيحا فعلا ان خير الدين أقام منهجه وتصوراته على أساس من الرأسمالية فانه صحيح ايضا القول ان معادلة القوة والضعف التي احس بها احساسا مروعا لم تبد له ممكنة الحل ، عند منتصف القرن التاسع عشر ، الا من خلال المثال الوحيد الذي عرفه ، المثال الاوربي ، الذي كان تعبيراً طاغياً عن قوة التوسع الصناعي الرأسمالي في هذا القرن .

اما الكلام على « تسهيل » عمل الجالية الاجنبية في تونس فينطوي من غير شك على سوء نية ، كما يتجاهل تماما الاشكالية الفكرية التي تتحكم في عمل خير الدين ، تلك الاشكالية التي تدور على وعي التخلف والضعف وعلى تحديد الوسائل الناجعة من اجل تخطي هذا الوضع ومن اجل عبور الهوة التي تفصل عالم الاسلام الضعيف المتأخر عن عالم الغرب القوي المتقدم .

حين فرضت عليه هذه الظروف فرصة للعمل الفكري المنظم – الا ان يتجه الى التأمل الطويل في هذه المشكلة التي اتخذت عنده في النهاية صورة البحث « في أسباب تقدم الامم وتأخرها جيلاً فجيلاً ، مستنداً في ذلك لما أمكن تصفحه من التواريخ الاسلامية والافرنجية ، مما حرره المؤلفون من الفريقين فيما كانت عليه وآلت اليه الامة الاسلامية ، وما سيؤول اليه أمرها في المستقبل بمقتضى الشواهد التي قضت التجربة بأن نقبل » [1] .

لقد قربت وسائل النقل « في هذه الأزمان » تواصل الابدان والأذهان ، فباتت « الدنيا بصورة بلدة متحدة تسكنها أمم متعددة ، حاجة بعضهم لبعض متأكدة ، وكل منهم وان كان في مساعيه الخصوصية غريم نفسه ، فهو بالنظر الى ما يتنجر بها من الفوائد العمومية مطلوب لسائر بني جنسه ». ولقد تكفلت الشريعة الاسلامية بمصالح الدارين : الدنيا والآخرة ، وجعلت من « التنظيم الدنيوي » اساساً متيناً لاستقامة نظام الدين . ومع ذلك فان الموكول اليهم أمر ذلك ، علماء الاسلام ورجال السياسة ، قد غفلوا عن واجباتهم. أما علماء الدين، أو بعضهم على الاقل، ممن أوكلت لأمانتهم « مراعاة أحوال الوقت في تنزيل الاحكام » فقد أعرضوا « عن استكشاف الحوادث الداخلية » ، وظلت أذهانهم عن معرفة الحوادث الخارجية خلية . فلا هم نظروا في ما يجري داخل بنيان الامة والجماعة من خطوب وتطورات ، ولا هم تتبعوا ما يجد وما يحدث خارج حدود الامة ، لدى الامم المجاورة والبعيدة . وهم فضلاً عن ذلك قد صرفوا همتهم « الى اقتناء جواهر العلوم مجردة عن اعراضها» [2] ، أي أنهم عنوا بالجانب العقلي المجرد من العلوم وأعرضوا عن تطبيقاتها المادية المشخصة. أما رجال السياسة ، أو بعضهم على الأقل ، فهم أحد اثنين : إما جاهل بهذا الذي يحدث ، وإما متجاهل له رغبةً منه في « اطلاق الرئاسة » ، أي في الاستبداد بالسلطة والحكم حكماً مطلقاً غير مقيد . فماذا ينبغي أن يكون القصد إذن ؟ ان مناط القصد هو على وجه التحديد « تذكير العلماء بما يعينهم على معرفة ما يجب اعتباره من حوادث الأيام ، وايقاظ الغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعوام ، ببيان ما ينبغي ان تكون عليه التصرفات الداخلية والخارجية »[3]، مع ذكر ما كانت عليه

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢ – ٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤ .

أمة الاسلام ، وقت نفوذ الشريعة في أحوالها ، من سابقية التقدم في مضمـــاري العرفان والعمران والوسائل التي اوصلت الممالك الأوروبية إلى ما وصلت إليه من « المنعة والسلطة الدنيوية » . وذلك من أجل « أن نتخيّر منها ما يكون بحالنا لائقاً ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً ، عسى ان نسترجع منه ما أخذ من أيدينا ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا »(١) .

فالباعث الاصلي اذن على مشروع خير الدين هو ، كما يؤكد بالحاح ، « أمران آيلان الى قصد واحد : احدهما اغراء ذوي الغيرة و الحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة الى حسن حال الامة الاسلامية وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان ، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة ، وترويج سائر الصناعات ونفي أسباب البطالة – وأساس جميع ذلك حسن الامارة . المتولد منه الامن . المتولد منه الأمل ، المتولد منه اتقان العمل المشاهد في الممالك الأورباوية بالعيان وليس بعده بيان ؛ ثانيهما تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الاعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر ، وتآليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر ، حتى أنهم يشددون الانكار على من يستحسن شيئاً منها »(٢) . وفكر الماوردي واضح تماماً في أقوال خير الدين هذه . فما حسن الامارة والأمن والأمل الا القاعدة الثانية والثالثة على التوالي قد ألف بينهما . والقاعدة الرابعة والقاعدة السادسة من القواعد التي رأى الماوردي أن صلاح الدنيا لا يكون الا بها . أما « اتقان العمل » فليس ، منها ، الا القاعدة الخامسة الاقتصادية منقولة الى حيز التطبيق العملي ومُشَكّلَةً على نهج التقنية الاوروبية . لكننا سنرى أن خير الدين حين يتكلم على حسن الامارة سيعطي أهمية قصوى لمفهوم « العدل » مستنبطاً أصوله من ابن خلدون والتقليد الاسلامي على وجه العموم . أما دعوتـــه إلى عدم التحرج من اقتباس ما هو مفيد لدى الامم المباينة لامـــة الاسلام ، فإنها تذكرنا بقبادو من ناحية وبموقف الكندي من علوم الأوائل في القرن الثالث الهجري من ناحية ثانية . وهذا الموقف قد ميز على كل حال عصبة الاصلاح التونسية كلها منذ البداية .

(١) المصدر نفسه ، ص ٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥ – ٦ .

والواقع أن خير الدين يقف طويلاً عند هذه النقطة . وقد حق له ذلك ، لان معارضة الأخذ بالتنظيمات الدنيوية التي يراعيها الأوربيون في حياتهم والتي كانت سبباً لصعودهم وقوتهم ومنعتهم من شأنه أن يسد الطريق أمام أية محاولة جادة للتقدم في طريق القوة والمنعة عند المسلمين ، كما أن من شأنه أن يجعل عبور الهوة التي تفصل بينهم وبين الاوربيين أمراً ممتنعاً تماماً . ان الانكار لما يؤخذ من الأشياء غير الحسنة التي لا تخالف الشرع والاعراض عنه هو على اطلاقه « خطأ محض » . فان الأمر اذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً موافقاً للأدلة؛ لا سيما اذا كنا عليه وأخذ من أيدينا، فلا وجه لانكاره واهماله ، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله . وكل متمسك بديانة – وان كان يرى غيره ضالاً في ديانته – فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية كما تفعله الامة الافرنجية ؛ فانهم ما زالوا يقتدون بغيرهم في كل ما يرونه حسناً من أعماله حتى بلغوا في استقامة نظام دنياهم إلى ما هو مشاهد . وشأن الناقد البصير تمييز الحق بمسبار النظر في الشيء المعروض عليه قولاً كان أو فعلا ، فان وجده صواباً قبله واتبعه سواء أكان صاحبه من أهل الحق أم من غيرهم ، فليس بالرجال يعرف الحق بل بالحق تعرف الرجال ، والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها [1] .

لقد رأينا هذه الفكرة عند الشيخ قبادو . وخير الدين، كالشيخ قبادو. يدعمها بواقعة تبني الرسول لعادة الفرس في تطويق مدنهم بخندق حين يحاصرهم العدو . فليس ثمة أي مانع « لنا اليوم من أخذ بعض المعارف التي نرى أنفسنا محتاجين اليها غاية الاحتياج في دفع المكائد وجلب الفوائد » [2] . وهو يجاري الشيخ المواق المالكي صاحب (سنن المهتدين) في قوله : « ان ما نهينا عنه من اعمال غيرنا هو ما كان على خلاف مقتضى شرعنا . أما ما فعلوه على وفق الندب أو الايجاب او الاباحة فانا لا نتركه لاجل تعاطيهم اياه ، لان الشرع لم ينه عن التشبه بمن يفعل ما أذن الله فيه » . كما يحيل الى (حاشية الدر المختار) لابن عابدين الحنفي الذي يرى « ان صورة المشابهة فيما تعلق به صلاح العباد لا تضر » .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٦ .

فكل الادلة الشرعية اذن متفقة على ان الأخذ بالتنظيمات الدنيوية المفيدة ، مما يوجد لدى الغير ، هو أمر لا حرج فيه . ولقد لاحظ خير الدين ان خصوم هذه التنظيمات المفيدة المنكرين لها من المسلمين لا يمتنعون من مجاراة الافرنج في ما هو ضار . وذلك « انا نراهم يتنافسون في الملابس وأثاث المساكن ونحوها من الضروريات ، وكذا الاسلحة وسائر اللوازم الحربية » وهم في ذلك لا يقدرون ما يلحق بالامة « من الشين والخلل في العمران وفي السياسة . « أما الشين فبالاحتياج للغير في غالب الضروريات الدال على تأخر الامة في المعارف . وأما خلل العمران فبعدم انتفاع صناع البلاد باصطناع نتائجها الذي هو أصل مهم من أصول المكاسب » . وهو يضرب لذلك مثلاً حياً هو ما نشاهده من « ان صاحب الغنم منا ومستولد الحرير وزارع القطن مثلا يقتحم تعب ذلك سنة كاملة ويبيع ما ينتجه عمله للافرنجي بثمن يسير ثم يشتريه منه بعد اصطناعه في مدة يسيرة بأضعاف ما باعه به » . وهكذا لم يبق لنا الآن بالجملة « من نتاج أرضنا الا قيمة موادها المجردة دون التطويرات العملية التي هي منشأ توفر الرغبات منا ومن غيرنا » . والذي ينبغي أن نقدره حق قدره هو العلاقة بين الخارج والداخل عند النظر الى مجموع ما يخرج من المملكة ومقايسته بما يدخل إليها ، «فان وجدناهما متقاربين خف الضرر: وأما اذا زادت قيمة الداخل على قيمة الخارج فحينئذ يتوقع الخراب لا محالة » . وأما الخلل السياسي الذي يلزم عن تنافس هؤلاء المنكرين في استيراد الضروريات من الخارج فيأتي من أن « احتياج المملكة لغيرها مانع لاستقلالها وموهن لقوتها لا سيما اذا كان متعلق الاحتياج الضروريات الحربية التي لو يتيسر شراؤها زمن الصلح لا يتيسر ذلك وقت الحرب ولو بأضعاف القيمة » . ان الحقيقة هي ان الافرنج يتقدمون في معارفهم . اما سبب هذا التقدم فيرجع الى « التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية » ، « فكيف يسوغ للعاقل حرمان نفسه مما هو مستحسن في ذاته ويستسهل الامتناع عما به قوام نفعه بمجرد أوهام خيالية واحتياط في غير محله ؟ » [1] . لقد قال أحد المؤلفين الاوربيين العالمين بالسياسات الحربية : « ان الممالك التي لا تنسج على منوال مجاوريها فيما يستحدثون من الآلات الحربية والتراتيب العسكرية توشك ان تكون غنيمة لهم ولو بعد حين » . فالواجب اذن « مجاراة الجار في كل ما هو مظنة لتقدمه سواء كان من

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨ .

الامور العسكرية أو من غيرها . لان ذلك كله في قول الرسول : « من قاتل فليقاتل كما يقاتل» ، وفي قول الصديق لخالد بن الوليد في حرب أهل اليمامة : « ... ثم اذا لاقيت القوم فقاتلهم بالسلاح الذي يقاتلونك به : السهم للسهم ، والرمح للرمح والسيف للسيف » . والصديق « لو أدرك هذا الزمان لأبدل ذلك بمدفع الششخان ومكحلة الابرة والسفينة المدرعة ونحوها من المخترعات التي تتوقف عليها المقاومة ولا يحصل بدونها الاستعداد الواجب شرعاً الذي يستلزم معرفة قوة المستعد له والسعي في تهيئة مثلها او خير منها ومعرفة الاسباب المحصلة له» (١) .

واضح إذن من هذا الذي يقرره خير الدين ان قضية تقدم المسلمين عنده وفي زمنه هي اولاً وأخيراً قضية مادية بمعنى أنها قضية أمة ضعيفة ومستضعفة يلتمس لها الاستعداد من أجل المنعة والعزة . وهذا لا يتم في رأيه الا بإحراز تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند الاقوياء . لكن هذا التقدم نفسه لا يتيسر بدون اجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي تشاهد لدى الغير ، تنظيمات مؤسسة على دعامتين أساسيتين هما : العدل والحرية . ويؤكد خير الدين ان «الحالة الراهنة في ممالك اوربا لم تكن ثابتة لها من قديم الزمان لانها كانت بعد هجوم البرابرة الشماليين وسقوط الدولة الرومانية سنة ٤٧٦ مسيحية على أفظع حال من التوحش والاعتداء والجور آخذة في حركة السقوط التي هي أسرع من الصعود طبعاً » . ولم يصلح من حالها الا مجيء الامبراطور شارلمان (سنة ٧٦٨ مسيحية) الذي سعى في تنمية المعارف وغيرها . أما بعد رحيل شارلمان فقد عادت الى غياهب جهالتها وظلم ولاتها . وينبغي ان لا يتوهم أحد أيضاً أن الحال الراهن الرخيّ الذي ينعم به الاوربيون يرجع إلى أسباب مناخية جغرافية تكمن في « مزيد خصب أو اعتدال في أقاليمهم — فذاك موجود في أقسام أخرى من الكرة ومع ذلك لم يحصل لاهلها ما حصل لاهل اوربا — ، ولا ان السبب راجع الى تأثير ديني آت من المسيحية ؛ اذ الديانة النصرانية ولو كانت تحث على اجراء العدل والمساواة لدى الحكم لكنها لا تتداخل في التصرفات السياسية لأنها تأسست على التبتل والزهد في الدنيا » (٢) . ان السبب الحقيقي في هذا الذي بلغه الاوربيون من الغايات والتقدم في العلوم والصناعات هو على وجه التحديد « التنظيمات

(١) المصدر نفسه ، ص ٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٩ .

المؤسسة على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الارض بعلم الزراعة والتجار »[1] . اما ملاك ذلك كله فهو « الامن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم » بتعبير آخر ان أسس التقدم العمراني ترجع قبل كل شيء الى التدبير والتصرف الاقتصادي والعدل القانوني . والحق ان « عادة الله في بلاده قد جرت على ان العدل وحسن التدبير والتراتيب المحفوظة من أسباب نمو الاموال والانفس والثمرات » ، وعلى أن بضد هذه يقع النقص فيها جميعا . وهذا واضح في الشريعة الاسلامية وفي التاريخ الاسلامي . فقد قال الرسول : « العدل عز الدين وبه صلاح السلطان وقوة الخاص والعام وبه أمن الرعية وخيرهم » . وفي (مقدمة) ابن خلدون ادلة واضحة تنهض على « أن الظلم مؤذن بخراب العمران » [2]، وان حكم الملوك المستبد واطلاق ايديهم مجلبة للظلم على اختلاف انواعه « كما هو واقع اليوم في بعض ممالك الاسلام » وكما وقع في ممالك اوربا في القرون الماضية ، وهو ما أشرف ببعضها على الاضمحلال وسلب الاستقلال ، في وقت كان فيه مجاوروهم المسلمون يتحلون بسيرة حسنة . واذا كانت أمة المسلمين في تلك القرون « حسنة السيرة » فذلك ناتج عن « تقيد ولاتهم بقوانين الشريعة المتعلقة بالامور الدينية والدنيوية » التي تقوم على عدد من « الاصول المحفوظة » التي تضمن ذلك ؛ من بين هذه الاصول :

١) « اخراج العبد عن داعية هواه وحماية حقوق العباد سواء كانوا من أهل الاسلام أو من غيرهم » .

٢) « اعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح وارتكاب أخف الضررين » .

٣) وجوب المشورة التي أمر النبي نفسهُ بالالتزام بها « مع استغنائه عنها با لوحي

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

(٢) يرى البرت حوراني ان التشابه بين خير الدين وابن خلدون لا يعدو مجرد انتماء الاثنين الى بلد واحد هو تونس ، والى انهما قد وضعا كتابيهما في فترة عزلة عن الحياة السياسية وعالجا فيهما كل على طريقته قضية نشوء الدول وسقوطها مقسماً كل منهما كتابه الى مقدمة لعرض المبادىء والى اجزاء عدة مضمونها لدى الواحد مباين تماماً لمضمونها لدى الآخر (الفكر العربي في عصر النهضة ، ص ١١٤) . والحقيقة ان التشابه هو أعمق بكثير من هذه المقابلات الخارجية، وهذا واضح من التحليل الذي يراه القارىء اعلاه وفي الصفحات التالية .

الالهي وبما أودع الله فيه من الكمالات » ــ وما كان ذلك الا « لحكمة أن تصير سنة واجبة على الحكام من بعده » .

٤) وجوب تغيير المنكر على كل مسلم بالغ عالم بالمنكرات . ولقد قال (عمر) وهو يخطب : « من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقوّمه » ، وحين قام له رجل وقال : « والله لو رأينا فيك اعواجاجاً لقومناه بسيوفنا » ، لم يكن منه سوى ان حمد الله « الذي جعل في هذه الأمة من يقوّم اعوجاج عمر بسيفه». فلو لم يكن عمر « الامام العادل الشديد في حماية الدين وحقوق الخلافة » عالماً بالمساغ الشرعي لقول هذا المسلم لما حمد الله عليه بل كان رده وزجر صاحبه [1] .

ويقف خير الدين طويلاً عند هذا الأصل الذي تميز به المعتزلة في التاريخ قبله ، وكذلك عند الأصل الذي قبله ، الشورى . وهو يتوسع في مضمونهما السياسي ليردهما الى مفهوم سياسي اسلامي جوهري هو مفهوم الاحتساب على الدولة « وضرورة رجوع الحاكم الى أهل الحل والعقد » ، مدعماً موقفه بآراء ابن خلدون حيناً وبآراء الماوردي حيناً آخر. فتغيير المنكر واجب؛ اذ لولاه « ما استقام للبشر ملك . لان الوازع ضروري لبقاء النوع الانساني . ولو ترك ذلك الوازع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لم تظهر ثمرة وجوب نصبه على الأمة لبقاء الإهمال بحاله . فلا بد للوازع المذكور من وازع له يقف عنده : إما شرع سماوي او سياسة معقولة . وكل منهما لا يدافع عن حقوقه ان انتهكت . فلذلك وجب على علماء الامة وأعيان رجالها تغيير المنكرات » [2] . وهذا شبيه تماماً بما ابتدعه اهل اوربا من مجالس ومطابع ورأي عام ، تحتسب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة ، كما أنه لا يختلف عما اشار اليه ابن خلدون في فصل « الإمامة » من (مقدمته) حيث قال : « ان الملك لما كان عبارة عن المجتمع الضروري للبشر ــ ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار القوة الغضبية ــ كانت أحكام صاحبه في الغالب حائدة عن الحق مجحفة بمن تحته من الخلق محملة اياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من شهواته فتعسر طاعته لذلك . وتجيء العصبية المفضية الى الهرج والقتل فوجب أن يرجع في ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون الى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الامم . واذا خلت الدولة عن مثل هذه السياسة لم يستقم أمرها ولا يتم استيلاؤها .

(١) المصدر نفسه ، ص ١٠ – ١١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢ .

فاذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية . واذا كان فرضها من الله تعالى بشارع يقررها كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة » (١) . وليس كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر شيء يحقق هذا النفع فهو الذي يبقي هذه السياسة الدينية محترمة يصونها ويذب عنها .

صحيح أنه قد يوجد في الملوك « من يحسن تصرفه في المملكة بدون مشورة أهل الحل والعقد ويحمله الانصاف على الاستعانة بالوزير العارف النصوح فيما يشكل عليه من المصالح » ، لكن ذلك « من النادر الذي لا يعتبر لاستناده الى أوصاف قلما تجتمع في الانسان . وعلى فرض اجتماعها ودوامها له تزول بزواله » . لذا « وجب علينا أن نجزم بأن مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة مع جعل المسؤولية في ادارة المملكة على الوزراء المباشرين لها بمقتضى قوانين مضبوطة مراعى فيها حال المملكة أجلب لخيرها وأحفظ له » (٢) ؛ ثم انها تحمي الامة من استبداد الحكام الذي يؤدي بها الى الخلل والتهلكة .

ولا يتوهم أحد أن « مشاركة أهل الحل والعقد للامراء في كليات السياسة تضييق لسعة نظر الامام وتصرفه العام . لأنا نقول : هذا التوهم يندفع بمطالعة (الاحكام السلطانية) للماوردي . فانه قال فيه عند بيان وزارة التفويض : هي أن يستوزر الامام من يفوض اليه تدبير الامور برأيه وامضاءها على اجتهاده . وليس يمتنع جواز هذه الوزارة فان الله تعالى يقول حكاية عن نبيه موسى عليه السلام (واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي اشدد به أزري وأشركه في أمري) . فاذا جاز ذلك في النبوة كان في الامامة أجوز » (٣) . ويقيس خير الدين هذا على أمر أهل الحل والعقد . فإنه اذا جاز « تشريك الامام لوزير التفويض »—ولم يكن ذلك تنقيصاً من تصرفه العام — فكذلك يكون « تشريكه لجماعة هم أهل الحل والعقد في كليات السياسة أجوز » ، لان « اجتماع الآراء الى مواقع الصواب أقرب » . وقد سلّم بهذا عدد من علماء

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢ ، وابن خلدون : المقدمة.

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣ .

(٣) ابو الحسن الماوردي : الاحكام السلطانية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٣٨٦ / ١٩٦٦ ، ص ٢٢ .

الاسلام من أمثال سعد الدين التفتازاني صاحب (شرح العقائد) وعصام الدين وعبد الحكيم والخيالي [1] .

ومن وجه آخر ليس في الشورى « تضييق لدائرة خطة الامامة وعموم تصرفها » ، اذ من المعلوم ان تصرف الامام في أحوال الرعية لا يخرج عن دائرة المصلحة ، فتعطيل ارادته في ما يخرج عن دائرة المصلحة ليس أمراً لا مسوغ له . لذا كان « التشريك» في الحكم من مقتضيات الشرع « لاسيما في هذا الزمان الذي قل فيه العرفان وكثر الطغيان » [2] .

والحقيقة ان للاستبداد عواقب وخيمة ، « وان العمل بالرأي الواحد مذموم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف » ، وانه « لا يسوغ ابداً ان يسلم أمر المملكة لانسان واحد بحيث تكون سعادتها وشقاؤها بيده ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلاً وأوسعهم علماً » . وحتى لو سلمنا بأن ملكاً فرداً ما هو عاقل ومستقيم فمن ذا الذي يضمن بقاءه مستقيماً كل عمره وأنه لن ينقلب في يوم ما مجنوناً ! ثم من ذا الذي يضمن استقامة ذريته من بعده ؟ لقد افتك نابليون بعقله وشجاعته فرنسا من أيدي جماعة الديركتوار المستبدين الخاسرين لكنه لم تمض سنوات قليلة على ملكه حتى حمل اوروبا على التعصب على فرنسا فغلبت على أمرها وغرقت في دماء مليون من النفوس ، « فمن كان يظن أن عاقل سنة ثمانمائة وألف يجن في سنة اثنتي عشرة وثمانمائة والف » !

أما الامة الاسلامية ، في وقت نفوذ أحكام الشريعة فيها ، وحين كانت أصول العدل والشورى محترمة فيها ، فانها قد ارتقت ارتقاء عظيماً . وأول ما كان من نتائج العدل نمو العمران نمواً عظيماً . وثاني ما نتج عنه ازدياد ثروة الامة وغناها ازدياداً نقف منه في بطون الكتب على العجائب . وثالث ما لزم عن العدل نمو القوة العسكرية واطرادها وما رافق ذلك من فتوح عظيمة : فنمو العمران وسعة الثروة والقوة الحربية الناشئة عن العدل واجتماع الكلمة وأخوة الممالك واتحادها في السياسة واعتناؤها بالعلوم والصناعات — هي دلائل التمدن العظيمة التي ظهرت في الاسلام

(١) خير الدين ، اقوم المسالك ، ص ١٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٧ .

ونسج الاورباويون على منوالها وشهد المنصفون منهم بفضل التقدم فيها للامـــة الإسلامية (١) .

ولا يتردد خير الدين في ايراد ما جاء في (تاريخَيْ) وزير المعارف العمومية بفرنسا في عهده ، المؤرخ (سدليو) ، من تنويه بتقدم العرب في الآداب والفلسفة والعلوم الرياضية والطب والتاريخ الطبيعي والكيمياء والملاحة والفلك وهندسة البناء والتجارة والصناعات(٢) ، ومن اعتراف (سدليو) بأن « العرب هم أساتيـــذ » الاوربيين بلا انكار ، وانه بفضلهم قد انقشعت « سحائب البربرية التي امتدت على اوربا حين اختل نظامها بفتوحات المتوحشين » ، وانه لم يكفهم الحفاظ على كنوز العلم القديمة وانما «اجتهدوا في توسيع دوائرها وفتحوا طرقاً جديدة لتتأمل العقول في عجائبها»(٣) . وهو يحيل أيضاً الى تنويه اسكندر همبلط Humboldt بالنزعة الانسانية عند العرب اذ كانوا «في طبيعتهم مخالفين لبني اسرائيل الذين لايطيقون خلطة أحد من الناس ،فيخالطون غيرهم من غير ان يختلطوا به،ولا يتبدل طبعهم بكثرة المخالطة ولاينسون أصلهم الذي خرجوا منه،وما أخذت أمم المانيا في التمدن الا بعد مدة طويلة من فتوحاتهم ،بخلاف العرب فانهم كانوا يحملون التمدن معهم فحيثما حلوا حل معهم فيبثون في الناس دينهم وعلومهم ولغتهم الشريفة وتهذيباتهم واشعارهم الشهيرة التي هي أساس بنى عليه المِنّسِنغر والتْرُبَدُور اشعارهم » (٤) .

لكن الدولة الاسلامية قد أخذت في التراجع والتقهقر بعد ان انقسمـــت الى دويلات وطوائف صار ينطبق على ملوكها قول القائل :

القاب سلطنة في غـــير موضعهـا كالهر يحكي انتفاضاً صولة الاسد

وقد كان من نتيجة هذا التفرق الذي يرجع في الغالب الى « تعارض الاغراض والشهوات من الامراء والثوار الذين لم يعتبروا ما في الانقسام من المضار على الجميع »، خروج الاندلس من يد الاسلام ووقوع الخلل في بقية الممالك . ولم يصلح الحال بحيث تتلافى العواقب الأوخم الا مجيء السلطنة العثمانية التي تأسست سنة ٦٩٩ هـ جامعة في

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢ – ٣٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣١ .

ظلها غالب الممالك الاسلامية . وكان ذلك مبدأ رجوع العزة للامة ، بما أحسنوا من تدبير ، وباحترامهم للشريعة وصونهم لحقوق الرعية ، وبفتوحاتهم الجليلة ، وارتقائهم سلم التمدن ، وخاصة في عهد السلطان سليمان القانوني في أوائل المائة العاشرة للهجرة الذي « بادر لقطع الذرائع التي يتوقع بسببها وقوع الخلل في الممالك بما رتبه من قانونه النافع الذي استعان فيه بالعلماء العالمين وعقلاء رجال دولته وجعل مداره على اناطة تدبير الملك بعهدة العلماء والوزراء وتمكينهم من تعقب الامراء والسلاطين ان حادوا » أي بتأسيس « القانون الخادم للشريعة » على أصول المشورة والاحتساب وتغيير المنكر بالقول والفعل (١) .

بيد ان الدولة بعد سليمان قد أخذت في التأخر والنقص، وذلك لما قصرت في تدبير شؤون الدولة « على مقتضى الشرع والقوانين » وعدمت التحري في انتخاب أرباب الخطط المعتبرة فتصرف بعضهم بحسب الفوائد الشخصية لا باعتبار مصلحة الدولة والرعية ، الى ان فسد نظام الانكشارية وتزعزعت الطاعة فيهم وحيّروا راحة السكان بظلمهم المتنوع لهم ، فاضطربت احوال المملكة ، وراح ولاة الممالك البعيدة يعصون أوامر الدولة ويطلقون أعنة أغراضهم وشهواتهم . أما أهل الذمة فقد التجأ الكثير منهم الى الاحتماء بالاجانب « لأن الانسان اذا انقطع أمله من حماية شريعة الوطن لنفسه وعرضه وماله يسهل عليه الاحتماء بمن يراه قادراً على حمايته . وربما يسعى في الأسباب التي يمكن بها تسلط حامية على المملكة خصوصاً من لم يكن بينه وبين الدولة اتحاد في الجنس والديانة » (٢) .

وبالفعل بدأت الدول الأجنبية في التداخل في أحوال المملكة وافساد سياستها بما يناسب اغراضها « حتى نشأت حروب أهلية في عدة جهات من المملكة دامت مدة طويلة وأفنت نفوساً وأموالاً كثيرة وتسبب عنها خروج ممالك معتبرة من ايدي الدولة،ووقع من الخلل في باقيها ما عظم ضرره ».ولكن أمكن تدارك الامر في عهد السلاطين الثلاثة التالين : السلطان محمود وولديه عبد المجيد وعبد العزيز . أما السلطان محمود فقد قضى على الانكشارية واستبدل بهم جيشاً نظامياً ، كما قطع دابر أمراء الايالات ، فانقطعت بذلك مظالم هذين الفريقين . أما السلطان عبد المجيد فقد ضبط

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

في عام ١٢٥٥ م السياسات الشرعية «بالتنظيمات الخيرية » التي هي أساس تصرفات الدولة ، ضبطها بالسياسيين والعلماء . اما السلطان عبد العزيز فقد تابع تمشية هـــذه التنظيمات وتهذيبها« واضافة ما تظهر لياقته بالاحوال بمقتضى تجريبها ».وعلى الرغم من المعارضة التي لقيتها هذه التنظيمات بزعم مخالفتها لشريعة الاسلام الا أنه أمكن تخطي هذه المعارضة من ناحية وتجنب الغاء التنظيمات والعودة الى « الاستبداد » الذي كان يأمله « من له من الدول الاوربأوية فائدة في عدم نجاح سعي الدولة في تحسين أحوال ممالكها » من ناحية أخرى .

وأياً ما كانت العوائق التي تجابهها هذه التنظيمات في تطبيقها على الرعية المختلفي الاجناس والاديان والنوايا ، وفي موقف الدول الاوربية منها ومن مطلب ضمان « الحرية » داخل المملكة بصورة خاصة للرعايا والاجانب [١] ، فان خير الدين يعود ويقرر أن «الحرص على مقتضيات مصالح الامة والعمل بهاحتى تحسن أحوالهم ويحرزوا قصب السبق في مضمار التقدم ، متوقف على الاجتماع وانتظام طائفة من الامة ملتئمة من حملة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الامة متبصرين في الاحوال الداخلية والخارجية ومناشيء الضرر والنفع ، يتعاون مجموع هؤلاء على نفع الامة بجلب مصالحها ودرء مفاسدها بحيث يكون الجميع كالشخص الواحد كما قال عليه الصلاة والسلام : (المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً) ، وكما قال صلى الله عليه وسلم : (المؤمنون كالجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد) . ورجال السياسة يدركون المصالح ومناشيء الضرر والعلماء يطبقون العمل بمقتضاها على اصول الشريعة » .

ان الدور المنوط بالعلماء الى جانب السياسيين هو في الدولة الشورية حيوي وان واجبهم لجوهري . فليس يكفي ان يكون العلماء عالمين بأحكام الشريعة وأحوالها وانما عليهم أيضاً ان يعرفوا الاحوال الدنيوية التي يهم الشريعة أمرها : « ان ما لا يتم الواجب الا به هو واجب » . ذلك أن ادارة احكام الشريعة كما تتوقف على العلم بالنصوص تتوقف على معرفة الاحوال التي تعتبر في تنزيل تلك النصوص . « فالعالم اذا اختار العزلة والبعد عن أرباب السياسة فقد سد عن نفسه أبواب معرفة الاحوال

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٥ - ٤٠ .

المشار اليها وفتح ابواب الجور للولاة لانهم اذا استعانوا به فامتنع صاروا يتصرفون بلا قيد » . ومعنى ذلك أن على العلماء ان يتبصروا في سياسة أوطانهم ويعتبروا الخلل الواقع في أحوالها الداخلية والخارجية . وأهم من ذلك كله عليهم « ترتيب تنظيمات منسوجة على منوال الشريعة معتبرين فيها من المصالح احقها ومن المضار اللازمة أخفها ملاحظين فيما يبنونه على الاصول الشرعية أو يلحقونه بفروعها المرعية (. .) ان الشريعة لا تنسخها تقلبات الدهور »[1]،وان امر السياسة الشرعية هو ، كما ذهب اليه الشيخ محمد بيرم الاول ، مفتي الديار التونسية،« ما يكون الناس معه أقرب الى الصلاح وأبعد عن الفساد وان لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي » . والى مثل هذا ذهب ابن قيم الجوزية حين رأى أن « أمارات العدل اذا ظهرت بأي طريق كان فهناك شرع الله ودينه » ، والقرافي حين سئل عن الاحكام المترتبة على العوائد اذا تغيرت تلك العوائد هل تتغير الاحكام لتغيرها أو يقال نحن مقلدون وليس لنا إحداث شرع جديد لعدم أهليتنا للاجتهاد ؟ فأجاب بأن اجراء الاحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الاجماع وجهالة في الدين ، بل الحكم التابع للعادة يتغير بتغيرها . وليس هذا بتجديد اجتهاد من المقلدين بل هي قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها [2] . فمن الغلط الفاحش ، كما يقول ابن القيم ، توهم ان الشريعة قاصرة عن سياسة الامة ومصالحها ، فهذا يدفع الولاة الى التجرؤ على مخالفة الشرع والخروج عن حدوده الى الظلم والاستبداد وخاصة حين يضيق العلماء ما وسعه الله ويبنون الافتاء على ظواهر النصوص فحسب .

ان واجب امراء الاسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة « الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة ، كافلة بتهذيب الرعايا وتحسين احوالهم على وجه يزرع حب الوطن في صدورهم ويعرفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم » .

وينبغي ألا يلتفت أحد الى مقال بعض المجازفين ان تلك التنظيمات لا تناسب حال الامة الاسلامية لشُبَه ترتد الى الزعم :

١) ان الشريعة منافية لها ؛

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٢ – ٤٣ .

٢) انها من وضع الشيء في غير محله لعدم قابلية الامة لتمدناتها ؛

٣) انها تفضي غالباً الى اضاعة الحقوق بما تقتضيه من التطويل في فصل النوازل ؛

٤) انها تستدعي المزيد من الضرائب بما تستلزمه من كثرة الوظائف لاداراتها المتنوعة [١] .

ان أول هذه الشبه مردود لانه اذا ثبت ان الشريعة تقتضي التنظيمات — وهو أمر ثابت — فانه يسهل بعد ذلك تبديل كل اجراء مخالف للشريعة يمكن ان ينطوي عليه تنظيم ما .

أما الشبهة الثانية فمجحفة في حق الاسلام والمسلمين لانه قد ثبت لدينا ولدى غيرنا من المنصفين رجاحة عقول اواسط عامة امتنا على عقول غيرها من الامم ، ورقي التمدن الاسلامي السالف ، وقدرة المسلمين على ان يكونوا أسرع من غيرهم في مضمار التمدن . وذلك « ان الحرية والهمة الانسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في اهل الاسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب » .

أما التطويل في فصل بعض النوازل فانه لا يُشتكى منه اذا كان ناشئاً عن صعوبة تصور النازلة المعقدة المتشعبة وتعيين ما ينطبق عليها من النصوص المتجاذبة لها ، تجنباً للجور والظلم وتصرف الولاة في الابدان والاعراض والاموال ، واثباتاً للعدل . اما اذا كان ذلك ناشئاً عن قصور المتوظفين او تقصيرهم فانه لا يطعن في التنظيمات نفسها وانما في تقصير الدولة في أمر الامعان في أحوال المتوظفين وفي امتحانهم بالمزيد من المراقبة والتجربة .

أما الشبهة الرابعة — اقتضاء التنظيمات للمزيد من الضرائب — فيرد عليها بالمقايسة في هذا الحقل بين ما ينشأ عن الالتزام بالتنظيمات وما ينشأ عن ضدها البديل الذي هو حالة الاستبداد . فليس ثمة أي شك في أن حالة الاستبداد هي التي تقتضي كثرة الضرائب « اذ يؤخذ فيها اللازم وغير اللازم ليصرف فيما هو في الغالب غير لازم » ، بخلاف حالة التقيد ، في التنظيمات ، « فانها بضبط الدخل وصرفه في خصوص الامور اللازمة لا تكلف فيها اهل المملكة الا بضرائب تسمح بها نفوسهم حيث يرون لزومها وصرفها في مصالح وطنهم ».ان الحقيقة هي ان ما يقابل المصروف

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٢ .

على اجراء التنظيمات هو الخفض أو النقص من المصاريف التي تبذل على الخطط غير اللازمة أولا وغير المحدودة بعدد ثانياً . ثم ان المظالم مع التنظيمات ترتفع . وبفرض ان خطط التنظيمات كثيرة فانها تظل من أقوى أسباب الاقتصاد والتوفير . واكثر من هذا : شتان بين حالة المستبد الذي يأخذ ويعطي بمقتضى الشهوة والاختيار ، وحالة المتقيد الذي يفعل بمقتضى القوانين ويعلم أنه محاسب مراقب في تصرفه فلا تخشى خيانته . « ان المصاريف البالغة التي تكلف المملكة ما لا طاقة لها به انما تكون حالة الاستبداد . وان الاقتصاد الذي هو منشأ خيرها انما يحصل بضبط سائر التصرفات بقيود التنظيمات » .

نلاحظ من هذا كله ان مشروع خير الدين ، كما هو بيّن من مقدمة (أقوم المسالك) ، قد تصدى لثلاث مشاكل أساسية قدم لها حلولاً تناسبها : مشكلة تقدم اوربا وضرورة الاخذ عنها ، مشكلة نظام الحكم المطلق الاستبدادي وضرورة ان يستبدل به نظام مقيد بالشرع والقانون والعدل ؛ مشكلة التخلف والانهيار العمراني وضرورة الخروج منه ببناء نظام عصري تكون فيه الحرية شرطاً لازدهار الاقتصاد والعمران ، نظام شبيه بالنظام الاقتصادي الرأسمالي الاوربي . وهذه النقطة الاخيرة مهمة جداً في مشروع خير الدين ، فهو حين بحث في (أطوار التمدن الاوربي) والمكتشفات والاختراعات الاوربية ، لم يكن يقصد سوى التنويه بما انتجته الحرية في المجتمع الاوربي من عمران وحضارة [1] .

لقد ناضل خير الدين نضالاً قوياً من أجل تحقيق افكاره حين كان في مركز السلطة في تونس . وقد اطلع السلطان عبد الحميد على مؤلفه الفذ (اقوم المسالك) فدعاه الى الآستانة في عام ١٨٧٨ م لكي يعينه مشيراً (وزيراً بلا وزارة) أولاً ، ثم صدراً (رئيساً للوزراء) ثانياً . وفي الفترة القصيرة التي قضاها في «الصدارة» (١٨٧٨ م — ١٨٧٩ م) واجه مرة واحدة كل المشكلات السياسية والعسكرية والادارية التي كانت ترزح تحت وطأتها الدولة العثمانية ، فحل معظم المشاكل العملية المباشرة الحادة بشكل بارع ومثير للاعجاب . أما قضية الفساد في أجهزة الدولة الادارية ومشكلة النزعة الانفصالية لدى الولايات فقد حبذ من أجل التصدي لهما

(١) المقدمة : ص ٥١ وما بعدها . انظر أيضاً مقدمة المنصف الشنوفي (اقوم المسالك ..) ، طبعة الدار التونسية للنشر ، ١٩٧٢ ، ص ٤٧ — ٦٣ .

وتصفيتهما برنامجاً عبر عنه على النحو التالي :

« ينبغي أن يولد بين ولايات الدولة « تضامن مصالح » قوي ، وذلك من أجل أن تتخلى كل ولاية عن روح الاستقلال الاقليمي الاناني المخرب ، وتلتف حول الحكومة التي ينبغي أن يكون واجبها تحقيق الخير العام والرفاهية المشتركة . وأنا لا أعني بذلك اطلاقاً الدفاع عن قضية مركزية السلطة – فانني اعلم ان المركزية المسرفة في السلطة لا تقل خطراً على حياة الامة من تراخي الروابط التي تجمع بين مختلف العناصر – انما اريد ان اقتصر على القول انه من اجل التصدي بثبات للوضع الحالي ، ومن أجل اقامة دعائم الدولة العثمانية على أسس صلبة فانه ينبغي ، بعزم ، مكافحة روح التثبيط المنتشرة في الشعب واستثارة قواه بهزه من عطالته واستخلاص الحد الاقصى من حيويته ومضائه اللذين لا غنى عنهما في أيامنا لوجود الامم . لذا فإنني ادعو الى ضرورة تبني الاجراءات التالية : ١) تأسيس جمعية وطنية ؛ ٢) اقرار المسؤولية الوزارية ؛ ٣) اعادة التنظيم الاداري لجميع الولايات » [١] .

ان هذه الاجراءات ليست الا صدى لآراء خير الدين التي أوردها في (أقوم المسالك) والتي ترتد في نهاية الامر الى بناء نظام قائم على العدل والشورى والمسؤولية القانونية ، بعيداً عن الاستبداد الفردي بأمور الدولة والرعية .

أما القضية الثانية التي شغلته وهو في الآستانة، مما يتصل بمستقبل التنظيمات في الدولة العثمانية وبالطريقة التي ينبغي ان تنتهج في عملية تطوير الانظمة وعلاقة هذا التطوير بالشريعة الاسلامية وبمدى قدرة البلاد واهدافها على هضم المؤسسات الاوربية التي يمكن أن تقتبس عن الغرب وتزرع في الارض العثمانية ، فقد عبر عن موقفه منها في هذا النص الذي جاء في (منهاجه) :

« اذا تركنا جانباً مسألة الاعتقاد ونظرنا الى الامور من الوجهة المادية الخالصة: فان التاريخ يشهدنا على أن التطبيق الصريح الامين للشريعة الاسلامية قد أدى دوماً الى نتائج باهرة ، لا ترجع الى المصادفة أو الى تأثير ظروف خاصة، وانما الى الاثر الطبيعي لروح الشريعة ولاستعداداتها الفذة . ولكن بما أن العلة نفسها تنتج دوماً في الظروف نفسها ، المعلول نفسه ، فانه لا شك في أن التطبيق الحريص الأمين للشريعة

---

(١) أنظر Mon Programme في (Kheredine , Mémoires) ، ص ١٤١ .

الاسلامية سيعطي في أيامنا الثمار نفسها التي أعطاها فيما مضى من الزمان . وقد حدث أنه حين أراد البعض أن يستبدل بها نظاماً هجيناً من المؤسسات الاوربية التي — حين يراد لها ، بقسر ، ان تماشي تقاليدنا وحالتنا الاجتماعية — تصبح عارية من صورتها وغير قابلة للتطبيق ، فانه لم يحصل — وقد كان ذلك متوقعاً — الا على نتائج لا قيمة لها على الاطلاق . ومن ناحية أخرى فان من الممتنع ، من حيث المبـدأ ، غرس مؤسسات بلد ما في بلد آخر تختلف أمزجة أهله وأخلاقهم وثقافتهم وظروفهـم المناخية . هل يشبه النظام القضائي الفرنسي النظام القضائي لدى الانجليز ؟ ومع ذلك فان هاتين الامتين المسيحيتين تنتميان تقريباً الى الجنس نفسه وتقيمان في البقعة نفسها ، وتمثل كل منهما ، من المدنيّة الحديثة ، مكان الطليعة . ان فرنسا قد عملت أربعة عشر قرناً لكي تصبح على ما هي عليه ولكي تهيىء لنفسها المؤسسات التي تتمتع بها اليوم ! وهل يدور بخلد أحد أن مؤسساتها التي لا يمكن انكار سموها على تلك التي سبقتها كان يمكن لها ان تحكم الفرنسيين قبل ثلاثة قرون أو أربعة ؟

ان الحكومات التي تتالت منذ أربعين عاماً في الدولة العثمانية قد حاولت مرات عديدة اعادة تنظيم المؤسسات السياسية والادارية والقانونية للبلاد ، لكن جهودها لم تثمر . لانها لم تشأ أن تلجأ بصراحة وتصميم الى اصلاحات جذرية تتناسب وحاجات البلاد فضلاً عن اخلاق اهاليها . وبدلا من المثابرة على الطريق المرسوم الذي من شأنه أن يجلب التغييرات الضرورية التي تتناسب مع ما تُشعر به الحاجة في كل مرة — كما تفعل حكومات الامم الاكثر تحضراً وتمدناً — فانه قد تم تبني « أنصاف — اجراءات » لا أسس لها ، واقتباس بعض المؤسسات المسلوخة عن اوربا ، وذلك بسبب ملاحظة النتائج الطيبة التي اثمرتها[هذه المؤسسات في البلدان التي ولدت فيها ، غافلين عن أن « مجموع قوانين البلد » هو الذي يضمن المنافع لكل « استعداد خاص ». وهكذا فان هذه الفصائل من المؤسسات المسلوخة عن اوربا لم تلبث ان اعتراها الفساد لانها لم تجد لها في الدولة العثمانية التربة المهيأة والشروط الضرورية لحياتها ، وهو ما استلزم في غالب الاحيان الغاء قانون ما قبل محاولة تطبيقه . وهذا نهج مزعج من شأن نتائجه أن تزعزع الاحترام الواجب بازاء النظام الاجتماعي وان تغرق البلاد في حالة من الفتور الكامل بازاء القضايا العامة » (١) .

---

(١) المصدر السابق .

وهكذا نجد ان فكرة التغيير بالخضوع للشروط الذاتية للامة ولمجمل معطياتها الموضوعية ، أي لمنطقها الذاتي ، هي التي ينبغي أن تتخذ وسيلة في كل مشروع للتقدم . أما عمليات الزرع الخارجية المبتسرة فانها لن تؤدي إلى شيء . وفي كل الأحوال ينبغي أن تظل القاعدة الأساسية التي يدور عليها التقدم العمراني هي قاعدة العدل ، كما أن العامل الحاسم في تقهقر هذا العمران هو الظلم والاستبداد او الحكم المطلق الذي يناقض العدل تماماً. وهذا هو بالذات التصور الذي سيقف عنده مفكر تونسي آخر معاصر لخير الدين هو احمد بن أبي الضياف (١٢١٩ ﻫ / ١٨٠٤ م – ١٢٩١ ﻫ / ١٨٧٦ م) صاحب (إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الامان) الذي تأثر (بمقدمة) ، ابن خلدون ، وبمقدمة (اقوم المسالك) على حد سواء .

٦ – يرى ابن ابي الضياف ، كما يرى ابن خلدون ، ان المُلك ، بمعنى الحكم ، منصب ضروري للنوع الانساني ، وأنه عند المسلمين واجب على الامة شرعاً يأثمون بتركه ، اذ هو من فروض الكفاية ، راجع الى اختيار اهل الحل والعقد من الامة . ودليل وجوبه اجماع الصحابة عليه ، ونحاجة البشر في اجتماعهم الى وازع يكف المتعدي وينصف المظلوم . وهذا الوازع هو اما « خلافة » عن صاحب الشرع – و « الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية الراجعة اليها » ؛ وهذه قد مضت مدتها – وإما مُلك [١] .

اما المُلك فثلاثة اصناف : ملك مطلق ، وملك جمهوري ، وملك مقيد بقانون شرعي أو عقلي سياسي .

ان صاحب الملك المطلق « يسوق الناس بعصاه الى ما يراد منهم بحسب اجتهاده في المصلحة . وهو فرد غير معضوم ، يلزمه ما يلزم البشر (. .) وأجساد الخلق منساقة منقادة انقياد البهائم الانعام – ولو أدى ذلك الى مضرتهم وابتزاز نعمتهم – خوفاً من حاميته التي جعلها آلة لتغلبه وقهره ، ولما يحصل في نفوس بعض الرعايا من صبغة الانقياد والتسليم ، فلا تكاد تحدث سرها بمخالفته . ولا يختلج في ضميرها انحراف عن الطاعة ، بما تخلقوا به من ذل المغارم والقهر ، الذي جدع أنوف أبائهم

(١) احمد بن ابي الضياف : اتحاف اهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الايمان ، تونس ١٩٦٣ ، الجزء الاول ، ص ٦ – ٨ .

ومحا عزة نفوسهم بمرور السنين، وليا في الخروج عن طاعة اولي الامر من المحظور الشرعي عند متأخري الملة الاسلامية » (١) .

وهذا الصنف من الملك المطلق يعارضه الشرع « لانه تصرف في عباد الله وبلاده بالهوى . والشرائع جاءت لاخراج المكلف من داعية هواه» (٢). كما ان العقل يعارضه أيضاً لانه تغلب وقهر ، وهما ، كما سبق ان لاحظ ابن خلدون ، من آثار الغضب والقوة الحيوانية . والوازع لم يوضع اصلاً الا للانصاف ورفع التعدي وجلب المصلحة ودرء المفسدة. إن القهر يجلب الثورة والخروج والعصيان . وهذا خطر اذا وقع زال معه الامن ، وبزواله يزول الأمل ، وبزواله يزول العمل . اذ الخائف لا أمل له في غير النجاة من الظلم بنفسه وماله ، وذلك مؤذن بخراب العمران كما بينه ولي الدين ابن خلدون في (مقدمته) في فصل : « في أن الظلم مؤذن بفساد العمران »، الذي يورد ابن ابي الضياف قسماً كبيراً منه (٣) . ومن ناحية أخرى تفضي « شدة الملك القهري » الى « نقص في بعض الكمالات الانسانية » : من الشجاعة واباءة الضيم والمدافعة عن المروءة وحب الوطن والغيرة عليه«حتى صار بعض اهل الجهات من المسلمين عبيد جباية ليس لهم من مسقط رؤوسهم وبلادهم ومنبت آبائهم واجدادهم الا اعطاء الدراهم والدينار على مذلة وصغار ، والربط على الخسف ربط الحمار ، حتى زهدوا في حب الوطن والدار وانسلخوا من أخلاق الأحرار . وهذا أعظم الأسباب في ضعف الممالك الاسلامية وخرابها » (٤) .

أما الوزراء الذين يمكن ان يستعين بهم أصحاب هذا الصنف من « الملك المطلق القهري » فهم في الحقيقة « وزراء تنفيذ لأغراض ملوكهم لا قدرة لهم على معارضتهم معارضة تقتضي اغماد سيف الشهوة لأنهم بين ناب الليث وظفره يراهم دواجن بيته المعلوفين لطعمته ، ويرى ما بأيديهم مالا من ماله ، وكلهم من صنائعه ومواليه . فحاله معهم كالوتد يشج فلا يرثي به أحد ، ولذلك يلزمهم أن يكونوا عبيد شهوته وآلات سطوته يخفون النصيحة ان خالفت هواه ، اذ من شرطها الأمن ، فيقدم

(١) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ١٦ – ١٩ .
(٤) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢١ .

المسكين نصيحة نفسه بنجاتها من أسباب المعاطب والنكبات الحائمة حولهم ، حتى ان الفضلاء منهم يسايرون هواه بما يتسنى لهم من تلوين النصائح وكيفية ابقائها » [١] .

لكن ابن ابي الضياف يلاحظ ان هذا الصنف من الملك القهري ، بحسب علمه ، قد « زال بفضل الله من أكثر ممالك الاسلام » ولم يبق شيء من أثره الا في « السلطنة الشريفية الحسنية العلوية بفاس ومراكش » حيث يحكم السلطان في أحوال السياسة والجباية والجنايات باجتهاده وبما يقتضيه نظره ، وحيث يسلم أهل المغرب بما فيهم من الخير والسذاجة الاسلامية ، بالكرامة للسلطان ، و « هذا أعظم الأسباب في تأخرهم عن هذا التمدن الوقتي » [٢] .

وحاصل القول ان الملك المطلق أغلبه جور ، وان « جور الملوك هو أقوى الاسباب في تدمير البلدان وتخريب العمران وانقراض الدول » [٣] . وفي هذا يكمن سر ما ذكره ابن خلدون في « مقدمة » كتابه حيث قال في الفصل الثالث من الكتاب الاول : « ان الدول لها أعمار طبيعية كالاشخاص » — فالمقصود هنا هو هذا الصنف العسكري ، وذلك لما ذكره « من الانفراد بالمجد » وجدع أنوف العصبية التي بها التغلب ، ودواعي الترف ومذاهب السرف وغير ذلك مما يدعو الى الجور وخرق السياج — « والا فقد رأينا من دولة الفرس والدول المسيحية ما تجاوز المئتين من السنين ، لان تصرف ملوكهم له حد يقفون عنده بمقتضى السياسة العقلية . وكذلك الدولة العثمانية ، تسرى الآن في المائة السادسة لما فيها من مراعاة أصول الشريعة الاسلامية والقوانين المحترمة» [٤] . فالدولة التي تسير بمقتضى العدل تطول بها المدة ، اما تلك التي تقوم على الجور فانه لا يبقى لها ملك .

ان هذا التأويل لنظرية ابن خلدون هو من غير شك أعظم اسهام سياسي — اجتماعي نظري يقدمه ابن ابي الضياف . وسواء أسُلِّم هذا التأويل له أم لم يسلم فإنه قد أحدث تعديلاً في الصورة التي وقرت في أذهان من جاءوا بعد ابن خلدون عن هذه النظرية التي وعدت كل الدول بمصير فاجع أياً كانت طبيعتها . لقد أصبح بالامكان أن نأمل لبعض أصناف الملك أو الحكم مصيراً أفضل اذا ما هي استندت إلى العدالة

---

(١) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٢٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ١٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٧ .

في تصرفاتها الدنيوية والشرعية . ان الملك المطلق أو الاستبدادي هو وحده المحكوم عليه بصورة لا راد لها ، بالخراب والفساد والعمر القصير . أما الصنفان الآخران من الحكم : : الملك الجمهوري والملك المقيد فلهما شأن آخر .

فالملك الجمهوري – كما هو الحال في « بلدان اميركا وغيرها » – مؤسس على « ان الناس يقدمون رجلاً منهم باختيارهم ، يلي سياستهم ومصالحهم لمدة معينة . ولما تتم يخلفه غيره باختيارهم أيضاً ، وهلم جرا . وقد يستحسنون سيرة أحد فيطلبون منه زيادة مدة . ولا يجعلون لهذا المقدم شيئاً من فخامة الملك وشاراته ، بل هو كواحد منهم ينفذ ما يتفق عليه الرأي من أهل المشورة . ولهم في ذلك قوانين يحترمونها احترام الشرائع المقدسة ويقفون عند حدها » [1] . لا شك ان في هذا الصنف من الملك نفعاً دنيوياً للعامة والخاصة اذ كان امرهم شورى بينهم . لكن « قواعد الملة الاسلامية لا تقتضي هذا الصنف الجمهوري ، لان منصب الامامة واجب على الامة شرعاً ، يأثمون بتركه – مثل تغيير المنكر ، كما تقدم – وتنبني على وجوده أحكام شرعية في العبادات وغيرها ، معروفة في كتب الدين »[2] . فلهذا النظام اذن فضيلة هي انه قائم على الشورى ، لكنه بالنسبة للمسلم ناقص من جهتين : فهو من جهة أولى نتيجة الموافقة القائمة على الجواز فحسب – اذ الامامة عند المسلمين واجبة شرعاً ؛ وهو من جهة ثانية دنيوي خالص – اذ ان منصب الامامة عند المسلمين تناط به أحكام شرعية .

فلا يبقى اذن الا الملك المقيد بقانون الذي هو ، بعد الخلافة ، الملك الذي يحاط به العباد ويحاط به الفساد ويناط به المراد . وامر هذا الملك دائر بين العقل والشرع ، وصاحبه يتصرف بقانون معلوم معقول في سائر اموره لايتجاوزه ، ويلتزم العمل به عند البيعة ، ويؤكد ذلك باليمين ، في ذلك المشهد . فاذا تعمد مخالفته انحلت بيعته من الاعناق [3] . وهذا الحكم المؤسس على العدل والحرية والمصلحة نظير لما عند المسلمين . الا ان قانون الملك الاسلامي هو القرآن العظيم والسنة النبوية منهما يستنبط الأئمة المجتهدون ، بالقياس ، من اجل حفظ مقاصد الشريعة في الخلق في جميع الاحوال المتعلقة بالعبادة والمعاملة والملك الذي هو ضروري للاجتماع الانساني – كل

---

(١) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

ذلك قد أُجري على قانون ومنهاج قويم من الدين ومن شروط العدل والرفق والامانة واتباع المصلحة والاستشارة في الامر والانقياد لأمر الله، وغير ذلك مما يجعل منصب الملك محفوظاً بنظر الشرع [1].

ولقد شهد الناس خير تنفيذ لهذا القانون في عصر الخلفاء الراشدين الذين كانوا يراجَعون على المنابر. ولم ينه عن هذا التقليد الا ابو جعفر المنصور ومن بعده من بني العباس الذين « كانوا يتقون الاحتساب عليهم في تغيير المنكر »، ثم تدرج اطلاق الملوك شيئاً فشيئاً واتسع اجتهادهم، بعلم في بعض الأحيان، لكن انتهى الامر الى أن « اشتد الميل »، وطما السيل، وحان بالمسلمين الويل، وكثر في المتأخرين من يرى نفسه مجتهداً غير خارج عن حد الشريعة، ولا مستند لاجتهاده الا قوله : هكذا ظهر لي. والحال انه بمرآة الهوى لا بمرآة الفكر انه ليس عنده شيء من آلات الاجتهاد، بل لا يكاد يتصور معناه [2].

أما في العصور الاخيرة في الدولة العثمانية، فقد لاحظ السلطان سليمان ان تغلب الملوك لم يعد يقف عند حد، وان الحال يؤدي الى وهن الاسلام وتشتيت الامة وزوال ملكها، فوضع من أجل ذلك في أول المائة العاشرة من الهجرة قانونه المشهور، وجعل العلماء رقباء على تنفيذه، وأناط بهم مهمة دفع التعدي أو التجاوز عن الحفاظ عليه، وبقانون هذا السلطان قويت الدولة العثمانية وعمرت أمصارها وعزت أنصارها. بيد أن « القانون السليماني » هذا لم يلبث ان ضعف، ولم يزل في تأخر، والمشيئة المطلقة في تقدم، والنقص في ازدياد، الى أن تلافى السلطان عبد المجيد ذلك في عام ١٢٥٥ هـ ١٨٣٩ م بالتنظيمات الخيرية، التي بها ظهر لدولة الاسلام تقدم في العمران لايسع انكاره ؛ زاد منه الترتيبات التي أجراها من بعده السلطان عبد العزيز اذ استبدل بالسرف في الترف أسباب العمران والمصلحة العامة والخطط الضرورية للبلاد، بنصح وأمن وعدل [3].

ان مدار « الملك المقيد » هو العدل، ولكن ليس هو العدل المهمل انما هو العدل المرتب، والترتيب لا يكون الا بالقوانين. وهكذا أمكن للممالك الاوربية أن تعمر

---

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣.

وتكثر المعارف فيها وتتسع الثروة والغنى ، وترتاح قلوب الحكام والرعايا فلا يشكو أحد ظلماً أبداً ، يدرك ذلك من اطلع على « الفصل الثالث من المقالة الثالثة من تأليف الشيخ الالمعي الفاضل أبي محمد رفاعة بدوي رافع الطهطاوي المصري الذي ألفه في رحلة لباريس وسماه (تخليص الابريز في تلخيص باريز) ، ومن اطلع على تأليف « أمير الامراء الوزير خير الدين التونسي » (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) الذي جارى فيه تأليف الطهطاوي [1] . وهذا هو أيضاً عين ما أكده ابن خلدون في الفصل الذي عقده في (المقدمة) لِ « معنى الخلافة والامامة » ، اذ ربط بين الملك القائم على العدل وعلى القوانين الشرعية او السياسية العقلية من ناحية وبين اقبال الدولة والعمران والنفع في الدنيا والآخرة [2] .

صحيح أن « السياسة المفروضة من الشارع بجميع فروعها متعسرة » — وذلك بسبب انتقال الملك ، بعد الخلافة ، الى بيوت معروفة من عهد معاوية قيل ان المصلحة قد دعت اليه وقتئذ ، وبسبب انتقال حال الاسلام من السذاجة والاعراض عن زخرف الدنيا الى الحضارة والانغماس في النعيم والتفنن في مذاهب الترف — لكن أوضاع هذا الزمان تقتضي في كل الاحوال « الاستعداد بما يلزم لقوة الشوكة الحامية الدافعة عن الحوزة ، كالقلاع والسفن في البلدان البحرية وآلات الدفاع بما يقتضيه حال كل زمان ، وتمرين الجند على تعبئة صفوف القتال ، وغير ذلك من الامور التي لم يكن لها وجود في صدر الاسلام ، وصارت الآن ضرورية لاغناء عنها بمقتضى حال الوقت لانها مناط الاستعداد والاحتياط لدفع الضرر بقدر الطاقة » ؛ وهذا كله معتبر في نظر الشرع ولا يمكن الا بالمال الذي يتوصل به الى كل مطلوب . والذي يجب هنا هو أن يكون أخذ هذه الاموال بالعدل ، لا بالطريق التي تمتد بها أيدي ملوك الاطلاق الى اموال الرعية ونفوسهم تأخذ منها بغير حساب وبغير قيد ، فان ذلك من أسباب الخراب . ان المشاهدة تدعم قول أحد الحكماء : «إذا استطالت أيدي العمال وقع الاختلال في بيوت الاموال وجاء النقص يتبعه الاضمحلال». فالاجحاف في الخراج وجور العمال المأمورين بخلاصه بالشدة والعنف ، وجميع مظاهر الظلم التي تصحب ذلك أو غيره ، كل ذلك يؤذن بالخراب وبفساد العمران [3] .

---

(١) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٤٥ — ٤٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٤٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٤٧ — ٤٨ .

وينبغي أن يكون مبدأ بناء العمران – كما تقضي بذلك المشاهدة والتجربة – أن نراعي تقديم الامور الضرورية، ثم الامور الحاجية، ثم بعد ذلك الامور التحسينية. اذ لا أضر بالعمران وادعى لاسباب الخراب من تقديم الامر التحسيني على الواجب الضروري، لان التحسين قبل استقامة ما يراد تحسينه تقبيح، «كمن يزوق حيطان داره المتداعية قبل علاج أعمدتها فقد تخر على يد المزوق حال التزويق». وهذا هو حال الافرنج الذين بلغ العمران في بلدانهم الى غاية يكاد السامع ان لا يصدق بها الا بعد المشاهدة. فطريقهم في ذلك التدرج في أسباب العمران تدرجاً معقولاً: أسسوا قوانين عدل فاستقر الأمن، واشتغلوا فقوي الأمل عندهم، واستقام العمل فدعتهم الحاجة الى كثرته. ومن أجل كثرة المصنوع والخلطة سهلوا الطرق في البحر والبر بالسفن وعجلات البخار، ورفدوا ذلك بالبريد وبالتلغراف الذي هو «من أعاجيب الدنيا ومظهر آثار العقول الصاخبة الناشئة في مهد الامن المغذاة بلبان الحرية». ان «التدرج من الضروري إلى الحاجي إلى التحسيني هو الذي يعين على أسباب الحضارة والعمران من غير تكلف» (١).

وينوه ابن ابي الضياف اخيراً ببعض فروع القانون المنوط به تحقيق العدل عند الاوربيين: وأول هذه الفروع يقوم على أساس «الوحدة في الحكم، لا الحكم بالمشيئة»، فالملوك هنا في النظام المقيد يترفعون عن الانتصاب للحكم بين المتداعين ويولون هذه المهمة لمجالس الاحكام في الجنايات، أما هم فيأمرون بتنفيذ العقوبة أو التخفيف منها أو يتفضلون بالعفو. وثاني هذه الفروع «مجلس شورى»، من أعيان المملكة وعقلائها ينتخبه الاهلون او العامة ويكون وكيلاً عنهم يحمي حقوقهم ويدافع عنها. وحالة هذا المجلس ربما يشبهها ما انطوى عليه «القانون السليماني» من مراقبة العلماء للحكام وانذارهم والتوصية بخلعهم. «وبهذا يكون هذا المجلس معتبراً في نظر الشرع الاسلامي لانه وسيلة الى جمع الكلمة وعدم الافتراق في الأمة والمحبة بين الراعي والرعية وصون الدماء والاموال، ويحصل به من الخير والنفع ما كان يحصل في صدر الاسلام من خوف تغيير المنكر»؛ لقد قال ولي الدين ابن خلدون ان عادة الله قد جرت على «ان الممالك لا تكون على نهج استقامة الا اذا كانت الدولة طالبة ومطلوبة». وهذا حق، فإن دولة القانون طالبة لما لها من الحقوق الملكية، ومطلوبة

---

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٧ – ٥٨.

بما عليها من الحقوق القانونية . فيلزمها ، والحالة هذه ، الاستكفاء بالكفاة من الرجال وانتخاب ذوي العقول والمعارف ، لا تُقَدِّم ، لِمحبةٍ ، من أخرّه عمله ، وانما تقدم التجريب على التقريب ، والاختبار على الاختيار . وفي هذا عمران البلاد وصلاح العباد . ان بعض المسلمين لا يستحسن نظام (الملك المقيد بقانون) ويراه بدعة في الاسلام وتشبهاً بغير أهل الملة الاسلامية. لكن من البدع ما هو واجب ، وعلى فرض تسليمه فهل يقتضي ذلك حرمان المؤمنين من خيره ونفعه الذي لا يسع انكاره ؟ ان الحكمة ضالة المؤمن يلتقطها اين وجدها [١] .

وهكذا يبدو ابن ابي الضياف حريصاً كل الحرص على أفكار خير الدين ، لا يكاد يخرج عنها . فالهموم واحدة والحلول هي عين الحلول والقضايا المطروحة هي نفسها . ما الذي يدفع بالامم الى الأمام ؟ القوة العمرانية والعرفانية المدعومة بالعدل والامن والقانون . ما الذي يرتد بالامم الى حال التقهقر بعد نمو العمران وسعة الاحوال؟ الانفراد بالسلطة والمجد والتنكر للعدل والقانون والشورى ، وبكلمة : « الاستبداد والحكم المطلق » او اطلاق الحكم . هنا تكمن العلل ، ومن هنا ينبغي البدء .

لا شك أن خير الدين وابن ابي الضياف قد لمسا جانباً جوهرياً من المشكلة لكن الواضح ان رؤيتهما كل الداء في هذا الجانب بالذات ترجع بالدرجة الأولى إلى أثر المؤسسات الغربية في حياتهما الفكرية والسياسية. ولعل من المؤسف حقاً ألا يكونا قد انتبها الى ما انتبه اليه معاصرهما محمد بيرم التونسي (١٢٥٦ هـ / ١٨٤٠ م — ١٣٠٧ هـ / ١٨٨٩) صاحب (صفوة الاعتبار بمستودع الامصار والاقطار) الذي لم يغفل عن مواطن الخلل في النظام النيابي الفرنسي نفسه،وذلك بسبب ما لاحظه من دور الرشوة مثلاً في احتلال الرجال غير الاكفياء للمناصب الرسمية [٢] ، ولم يفته ان الاوربيين من فرنسيين وطليان وانجليز لا يخلون من الاعتقاد بالخرافات الباطلة كحلول الارواح ، والبخت ، وتلمس الخير والسعادة في ايقاد الشموع تقرباً الى أوليائهم « مما ترى الاوربيين ومن تشكل بشكلهم وتباهى بتقليدهم يحملون عبثه على

---

(١) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ٧١ .

(٢) محمد بيرم التونسي : صفوة الاعتبار بمستودع الامصار والاقطار ، الطبعة الاولى ، المطبعة الاعلامية بمصر ، سنة ١٣٠٢ هـ ، جـ ٣ ، ص ١١٩ — ١٢٠ .

البلاد الاسلامية وحدها ويجعلونها سخرية وينزهون اوربا عن مثلها مع انها حاوية لشبهها ولأشد منها ، بل ربما أسند ذلك الجاهل او المتجاهل الى ديانتنا الشريفة بعض ذلك — وحاشا لله أن تؤدي أو ترشد لمثل ذلك بل انها هي المهذبة والمنقذة من غياهب الجهل إلى نور المعارف ، الحاثّة على العلم وفتح البصائر »[1] .

٧ — ومع ذلك فلنا ان نتساءل : هل ترتد المشكلة كلها الى زاوية النظر التي منها رأى الامور كل من خير الدين ، وابن ابي الضياف ؟ أم أن القضية ترتد الى مركب اكثر تعقيداً وأشد التحاماً وأعسر منالاً ؟ان كُلاً من هذين المفكرين سياسي محترف ومسؤول يقف في قمة هرم النظام السياسي — الاجتماعي . فهو يتحرك في « الدائرة » التي توجه الدولة كلها بأجهزتها ومؤسساتها ورعاياها . صحيح ان الاهتمامات المشخصة الجزئية لدى كل منهما قد كانت عظيمة ، وان كلا منهما قد ابدى عطفاً على الثورة الشعبية التي قادها علي بن غذاهم في وجه الصادق باي عام ١٢٨٠ هـ / ١٨٦٤م [2] . لكن ينبغي أن يقال أيضاً أن شؤون « الجهاز العلوي » وآمر السلطة الاعلى وقضية الدول الكبرى والتوازن بينها وخطر انهيار الدولة ، هي التي كانت توجه بالدرجة الاولى اهتمام هذا وذاك . لذا بدا لخير الدين بوجه خاص ان تحقيق التقدم لن يتم الا من خلال الاجهزة العلوية الادارية والقانونية والعسكرية . أما دور القاعدة في عملية التقدم ، وأما سلوك وعقلية قطاعات الامة الواسعة—التي لها هي أيضاً مشاكلها الخاصة وتشكو من علل بعضها عارض وبعضها مزمن — فلم يهيأ لخير الدين أن يوليه الاهتمام الذي هو جدير به . ولقد كانت تلك مهمة هذا الرجل الذي قدم من بعيد الى عاصمة الخلافة العثمانية وتنقل بين أرجاء الدولة وبعض أرجاء المعمورة ، يقرع ناقوس الخطر وينبه النيام ويفتق المشاكل ويفجر الطاقات ويترك بصماته القوية في الاذهان والعقول والارادات ، هذا الثائر الذي قضى حياته مشرداً تطارده السلطات ويطاردها هو أيضاً ، تثير في وجهه المتاعب فلا يتنكب عن

---

(١) المصدر نفسه ، جـ ٣ ، ص ١٤١ . ومع ذلك فمن الحق ان يقال ان ابن ابي الضياف قد لمس في الحياة الاوروبية الاجتماعية— السياسية وخاصة في فرنسا مزية ما لبثت ان اصبحت طبعاً مرذولا وهي حب الحرية الممزوج بدمائهم حتى أفرطوا فيها افراطاً لا داعي له (ابن ابي الضياف : اتحاف اهل الزمان ، جـ ١ ص ٣٢) لكنه لم يتوسع في نقده هذا .

(٢) انظر اسباب هذه الثورة ووقائعها وتطوراتها في : اتحاف اهل الزمان .. ، جـ ٥ ، ص ١١٢ — ١٧٥ ، وجـ ٦ ، ص ٦٨ — ٧١ .

أن يجاريها هو أيضاً في ذلك ، غريباً عاش ، وغريباً مات ، جمال الدين الافغاني (١٢٥٤ هـ / ١٨٣٨م – ١٣١٤ هـ / ١٨٩٧م) .

جاء جمال الدين في « زمن التناقض » ، أو في ما يسميه هو نفسه « زمن الاستعمار » ، و زمن « تحرير الارقاء واسارة الاحرار » [١] . وهو قبل ان يكتشف هذه الحقيقة أغرته كثيراً فكرة توحيد الأديان السماوية الثلاثة : الموسوية والعيسوية والمحمدية – لما لاحظ من تمام الاتفاق بينها في المبدأ والغاية – ، لكنه ما لبث أن أدرك أن المحاولة ممتنعة اطلاقاً وذلك بسبب الموانع والعراقيل التي يضعها « أولئك المرازبة الذين جعلوا كل فرقة بمنزلة حانوت وكل طائفة كمنجم من مناجم الذهب والفضة » ، رأس مالها « ما أحدثوه من الاختلافات الدينية والطائفية والمذهبية » ، بحيث أن أي رجل يجسر على مقاومة هذه التفرقة ، أو هذه التجارة ، لن يكون الا كافراً ، جاحداً ، مارقاً [٢] . فعاد ، والفشل ملء اهابه وجبته ، يجمع ما تفرق من الفكر ، ويلملم شعث التصور ، وينظر الى ذويه : الى الشرق ، وأهله ، فاستوقفته الافغان ، والهند ، واليمن ، ونجد ، والعراق ، والشام ، والأندلس ، وكل صقع ودولة من دول الاسلام في الشرق . وأدرك فوراً أن في هذا العالم داء ينبغي تشخيصه وتحري دوائه ، وأن هذا الداء ليس الا « انقسام أهليه وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف » [٣] ، على الرغم من انهم يمرون « بأوقات نحسة » [٤] ، ويقفون على شفير الهاوية والخطر . لكن هذا الانقسام والتشتت ليس الا مظهراً لواقعة أفدح وأجسم هي واقعة انحطاط المسلمين بعد الارتفاع ، والضعف بعد القوة ، والذلة بعد العزة ، والمرض بعد الصحة . ان الداء صعب بكل تأكيد . لكن الاصعب والاعز منه الدواء . هل يمكن تعيين الدواء دون الوقوف على الداء وأسبابه وعوارضه فضلاً عن تطور حياة صاحبه ؟ لقد « ظن قوم في زماننا ان امراض الامم تعالج بنشر الجرائد وانها تكفل انهاضها وتنبيه الافكار وتقويم الاخلاق » ! لكن أين من يقرأ ومن يكتب فضلاً عمن يفهم ! ومن ذا الذي

---

(١) جمال الدين الافغاني : الاعمال الكاملة (خاطرات : في التربية والتعليم) ص ٢٧٨ .

(٢) خاطرات (وحدة الاديان وانقسام تجارها) ، ص ٢٩٥ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٩٦ .

(٤) العروة الوثقى (الدافع لحسن الاخلاق) ، ص ٣٨٧ .

يستطيع تفهيم أمة هي في درك الهبوط فائدة الجرائد ؟ وذهب آخرون الى أن شفاء الامة من أمراضها القتالة يكون بانشاء المدارس العمومية دفعة واحدة في كل بقعة من بقاعها وعلى الطراز الجديد المعروف بأوربا . اذ متى عمت المعارف كملت الاخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة . لكن ما أبعد ما يظنون ! فان هذا العمل العظيم انما يقوم به سلطان قوي قاهر يحمل الامة على ما تكره ازماناً ، وليس عند الضعيف هذه السلطة التي تقهر فضلاً عن الثروة التي تلزم . وحتى لو فرضنا ان تنفيذ ذلك ممكن بالتدريج وخلال مدة من الزمن تكفي لبثّ هذه العلوم والمعارف ؛

وحتى ولو فرضنا بعد هذا «مسالمةالدهر» ، فكيف يتم نقلها الى الامة مع مراعاة النسبة بينها وبين مشارب الامة وطباعها ، ومع ما نعلم من غرور ورعونة « الناشئين النقلة » الذين بالرغم من أنهم لم يكونوا هم ينبوع هذه العلوم لم يتنكبوا عن صدم مشاعر الامة مولدين لديها اوهاماً أدت بها الى الاضمحلال والفناء؟لقد نقل العثمانيون والمصريون عن الغرب المدارس الحديثة والعلوم والصنائع والآداب وكل ما يسمى (تمدناً) لكن هل « نجوا بها من ورطات ما يلجئهم اليه الاجانب بتصرفاتهم ؟ هل أحكموا الحصون وسدوا الثغور ؟ هل نالوا بها من المنعة ما يدفع غارة الاعداء عنهم؟ (. .) نعم ، ربما وجد بينهم أفراد يتشدقون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها ، ويصوغونها في عبارات متقطعة بتراء لا تعرف غايتها ولا تعلم بدايتها ووسموا أنفسهم : زعماء الحرية ، أو بسمة أخرى من السمات ، ووقفوا عند هذا الحد . ومنهم آخرون عمدوا الى العمل بما وصل اليهم من العلم فقلبوا أوضاع المباني والمساكن وبدلوا هيئات المآكل والملابس والفرش والآنية وسائر الماعون ؛ وتنافسوا في تطبيقها على أجود ما يكون منها في الممالك الأجنبية ، وعدّوها من مفاخرهم ، وعرضوها معرض المباهاة ، فنسفوا بذلك ثروتهم الى غير بلادهم (. .) وأماتوا أرباب الصنائع من قومهم ، وأهلكوا العاملين في المهن لعدم اقتدارهم ان يقوموا بكل ما تستدعيه تلك العلوم الجديدة من الحاجيات الجديدة، وأيديهم لم تتعود على صنع الحديد ، وثروتهم لا تسع جلب الآلات الجديدة من البلاد البعيدة. وهذا جدع لأنف الامة يشوه وجهها ويحط بشأنها. وما هذا الا لان تلك العلوم وضعت فيهم على غير أساسها وفاجأتهم قبل أوانها » . وبالاضافة الى ذلك «علمتنا التجارب ، ونطقت مواضي الحوادث بأن المقلدين من كل أمة ، المنتحلين اطوار غيرها، يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الاعداء اليها ، وتكون مداركهم مهابط الوساوس ومخازن

الدسائس ، بل يكونون بما افعمت أفئدتهم من تعظيم الذين قلدوهم واحتقار من لم يكن على مثالهم شؤماً على أبناء أمتهم يذلونهم ويحقرون أمرهم ويستهينون بجميع أعمالهم وان جلت (. .) ويعيد أولئك المقلدون طلائع الجيوش الغالبين وأرباب الغارات ، يمهدون لهم السبل ويفتحون الابواب ثم يثبتون أقدامهم ويمكنون سلطتهم، ذلك بأنهم لا يعلمون فضلاً لغيرهم ولا يظنون ان قوة تغالب قوتهم » [1] . فما الحيلة وما الوسيلة ، والزمن قصير ، والاخطار محدقة ، ورسل المنايا على الابواب ؟: « أرسل فكرك الى نشأة الامة التي خملت بعد النباهة ، وضعفت بعد القوة، واسترقت بعد السيادة ، وضيمت بعد المنعة ، واطلب أسباب نهوض الاول حتى تتبين مضارب الخلل وجراثيم العلل ، فقد يكون ما جمع كلمتها وانهض همم آحادها ولحم ما بين أفرادها وصعد بها الى مكانة تشرف منها رؤوس الامم وتسوسهم ، وهي في مقامها بدقيق حكمتها انما هو دين قويم الاصول ، محكم القواعد ، شامل لانواع الحكم ، باعث على الالفة ، داع الى المحبــة ، مزك للنفوس ، مطهر للقلوب من أدران الخسائس ، منور للعقول باشراق الحق من مطامع قضاياه ، كافل لكل ما يحتاج اليه الانسان من مباني الاجتماعات البشرية وحافظ وجودها ويتأدى بمعتقديه الى جميع فروع المدنية » . « فان كانت هذه شرعة تلك الأمة ، ولها وردت وعنها صدرت ، فما تراه من عارض خللها ، وهبوطها عن مكانتها انما يكون من طرح تلك الاصول ونبذها ظهرياً ، وحدوث بدع ليست منها في شيء اقامها المعتقدون مقام الاصول الثابتة (. .) فتكون هذه الحادثات حجاباً بين الامة وبين الحق الذي تشعر بندائه أحيانا بين جوانحها » . ان العلاج الناجع يكون إذن برجوع الامة الى قواعد دينها والاخذ بأحكامه على ما كان في بدايته ، من غير قنوط ويأس لان جراثيم الدين متأصلة في النفوس من أحقاب طويلة « فلا يحتاج القائم بإحياء الامة الا الى نفخة واحدة يسري نفَسُها في جميع الارواح لأقرب وقت . فاذا قاموا لشؤونهم ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم ، وجعلوا أصول دينهم الحقة نصب أعينهم ، فلا يعجزهم أن يبلغوا في سيرهم منتهى الكمال الانساني » . أما من يطلب اصلاح أمة شأنها هذا بوسيلة غير هذه« فقد ركب شططاً وجعل النهاية بداية ، وانعكست

---

(١) خاطرات (الاصالة والتقليد) ، ص ١٩٢ — ١٩٥ .

التربية ، وانعكس فيها نظام الوجود فينعكس عليه القصد ، ولا يزيد الامة الا نحساً ولا يكسبها الا تعساً » .

ان القاعدة التي يدور عليها منطق جمال الدين هنا ترتد الى القضية التالية التي تتخذ شكل القانون: « متى ضعف ما كان سبباً في الصعود يحصل الهبوط والانحطاط ، ومتى زال ما كان سبباً في السقوط يحصل الصعود » [1] .

والواقع ان علل الهبوط – التي يمثل غيابها أو نقيضها عللاً وبواعث للصعود بطبيعة الحال – هي اعقد من أن ترتد الى عامل واحد ، حتى ولو كان هذا العامل هو بطبيعته ذا جوانب متعددة ووجود معقد في ذاته كالدين الاسلامي بالذات . واقرار جمال الدين بالعلل المتعددة للهبوط واضح كل الوضوح في أفكاره وتأملاته . بيد أن مما لا شك فيه هو ان تراجع الدين وانحساره وضعفه ، بالاضافة الى ما اعترى بعض عقائده من خلل وتشويه ، هو عند الافغاني العامل الرئيسي في ضعف المسلمين وتقهقرهم كما أن في قوته ومضائه يكمن سلك النظام الاجتماعي المتمدن : « الدين قوام الامم وبه فلاحها ، وفيه سعادتها وعليه مدارها »[2] ، وهو الذي اكسب عقول البشر ونفوسهم عقائد وخصالا « كل منها ركن لوجود الامم وعماد لبناء هيئتها الاجتماعية وأساس محكم لمدنيتها ، وفي كل منها سائق يحث الشعوب والقبائل على التقدم لغايات الكمال والرقي الى ذرى السعادة وفي كل واحدة وازع قوي يباعد النفوس عن الشر ،ويزعها عن مقارفة الفساد ويعيدها عن مقاربة مايبيدها ويبددها»[3] ان هذه العقائد والخصال تكوّن « قصر السعادة الانسانية المسدس الشكل » : ثلاث عقائد، وثلاث خصال : « **العقيدة الأولى** : التصديق بأن الانسان ملك أرضي هو أشرف المخلوقات . وهذا الاعتقاد يلزم صاحبه بأن يرتفع عن ملابسة الصفات البهيمية والحيوانية ويسمو بروحه الى العالم العقلي ، وكلما سما عقله أوفى على المدنية وأخذ منها بأوفر الحظوظ » .

العقيدة الثانية : يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الامم وان كل مخالف له هو على ضلال . وهذا اليقين يدفع الامة الى أن تنهض لمكاثرة الامـــم الاخرى

(١) المصدر السابق ، خاطرات (الاستعمار) ، ص ٤٤٨ .
(٢) الرد على الدهريين (الاعمال الكاملة ، ١٣١) .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤١ .

ومساماتها في مجدها ومسابقتها في شرائف الامور وغايات المدنية ، ويحثها « على الرغبة في فوت جميع الامم والتقدم عليها في المزايا الانسانيـــة : عقلية كانت أو نفسية ، ومعاشية كانت أو معَاديّة » .

العقيدة الثالثة : الجزم بأن الانسان انما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال «يهيئه للعروج الى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي والانتقال من دار ضيّقة الساحات ، كثيرة المكروهات جديرة ان تسمى بيت الاحزان وقرار الآلام ، الى دار فسيحة الساحات خالية من المؤلمات لا تنقضي سعادتها ولا تنتهي مدتها » . وصاحب هذا الاعتقاد مدفوع دوماً الى الارتقاء من حالة الجهل الى حالة العلم ، ومن دنس الرذائل الى تهذيب النفس وتطهيرها فينزع الى الكسب من الوجوه المشروعة ويتنكب عن طرق الخيانة ووسائل الكذب والرشوة والملق الكلبي والخداع الثعلبي ، فتكون الهيئة الاجتماعية بذلك سليمة عادلة مستقيمة وتصبح الروابط بين الامم أدعى للثقة وأقرب الى مراعاة الحق والعدل [1] .

أما **الخصلة الأولى** فخلة الحياء : « وهو انفعال النفس من اتيان ما يجلب اللائمة وينحي عليها بالتوبيخ ، وتأثرها من التلبس بما يعد عند الناس نقصاً». وتأثير هذه الخلة في « حفظ نظام الجمعية البشرية وكف النفوس عن ارتكاب الشنائع » أشد من تأثير مئات القوانين وآلاف من الشرط والمحتسبين . وهو لا يتجلى في دائرةالمعاملات فحسب وانما في تقوية روابط الالفة بين آحاد الامة في معاشراتهم ومخالطاتهم . وهذه الخلة يلازمها شرف النفس والغيرة والاباء ، « وكل أمة فقدت الغيرة والاباء حرمت الترقي » .

الخصلة الثانية الامانة : وهي روح وعصب المعاملات والمعاوضات في منافع الاعمال ، كما أنها دعامة بقاء الانسان ومستقر الحكومات وباسط ظلال الامـــن والراحة والسلطان والعدالة . والامة التي تعطلت عندها هذه الخلة « لا تلبث بعد هذا أن تبتلعها بلاليع العدم وتلتهمها أمهات الهيسّم » .

الخصلة الثالثة : الصدق : فالكاذب الذي يرى البعيد قريباً والقريب بعيداً ويظهر

(١) المصدر السابق ، ص ١٤١ — ١٤٤ .

النافع في صورة الضار والضار في صورة النافع هو « رسول الجهالة وبعيث الغواية وظهير الشقاء ونصير البلاء » . وغياب الصدق من حياة الهيئة الاجتماعية ينثر نظامها ويخلخل التئامها ويبدد الالفة المدنية والمنزلية . والبقاء الشخصي والنوعي الانساني مرهون بالصدق (١) .

فدور الدين إذن في بناء النظام الاجتماعي وفي التقدم المدني بيّن وبديهي والنتيجة التي تتبع هذا هي القول ان المذهب المادي أو الدهري الذي يلغي دور الدين في الحياة الفردية والاجتماعية ويحرص على هدم « قصر السعادة المسدس الشكل » الذي رفعه الدين هو مذهب مناهض للتمدن اطلاقاً ، ومفسد للنظام الاجتماعي . وانه لأمر مؤكد في رأي جمال الدين ان « الباطنية » من أهل التأويل الذين ظهروا بمصر في القرن الرابع الهجري وبثوا دعاتهم في البلاد الاسلامية وخاصة في ايران ، قـد أشربت نفوسهم المذهب الدهري ، فكانوا نقمة على هذه الامة ، بما « ساعدهم مدّ الزمان على تلويث النفوس بالاخلاق الرديئة وتجريدها من السجايا الكاملة (. .) حتى تبدلت شجاعتهم بالجبن وصلابتهم بالخور ، وجرأتهم بالخوف ، وصدقهم بالكذب ، وامانتهم بالخيانة ، ووقع المسخ في هممهم ، فبعد ان كان مرماها تصالح الملة عامة صارت قاصرة على المنافع الشخصية الخاصة » . فكان من عاقبة ذلك « ان جماعة من قزم الافرنج صدعوا أطراف البلاد السورية وسفكوا فيها دماء آلاف من أهاليها الابرياء وخربوا ما أمكنهم ان يخربوا ، وثبتوا بها نحو مائتي سنة ، والمسلمون في عجز من مدافعتهم (. .) وكذلك قام جماعة من اوباش التتر والمغول مع جنكيز خان واخترقوا بلاد المسلمين وهدموا كثيراً من المدن المحمدية وأهدروا دماء الملايين من الناس ، ولم تكن للمسلمين قدرة على دفع هذا البلاء عن بلادهم ، مع ان مجال خيولهم في بدء الاسلام على قلة عددهم كان ينتهي الى اسوار الصين » (٢) . أما في الازمنة المتأخرة فقد لعبت « وساوس الدهريين » أيضاً في النفوس حتى ان القواد الذين اجترحوا إثم الخيانة في الحرب الاخيرة بين الدولة العثمانية والدولة الروسية والذين « كانوا يعدون أنفسهم من أرباب الأفكار الجديدة » (ابناء العصر الجديد) لم يكونوا الا « نيشريين» دهريين (٣) .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٤٥ – ١٤٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٦٠ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٦٣ .

وقد يذهب الظن بنا — كما ذهب ببعض « المغفلين من الافرنج » — الى أن تأخر المسلمين في القوى الحربية والسياسية ، وفقرهم وفاقتهم ، وفشو فساد الاخلاق فيهم وتفرق كلمتهم وخضوعهم لسلطة الأجنبي وجهلهم بأحوالهم الحاضرة والمقبلة، وعطالتهم في الحياة الزمنية التي تتسابق في حلبتها كل الأمم .. كل ذلك راجع الى عقيدة « القضاء والقدر » التي تعد عند المسلمين اصلاً من أصول دينهم والتي — إن هي دامت مستأثرة بعقولهم وأفعالهم — ستؤدي بهم إلى الفناء والزوال [1] . والحقيقة أن هؤلاء قد أساءوا التمييز بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الاعتقاد بمذهب الجبرية القائل « ان الانسان مجبور محض في جميع أفعاله ».انه « لا يوجد مسلم في هذاالوقت، من سني وشيعي وزيدي واسماعيلي ووهابي وخارجي :يرى مذهب الجبر المحض ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة ، بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزءاً اختيارياً في أعمالهم يسمى بالكسب ، وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم (. .) وان هذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعي وبه تم الحكمة والعدل » [2] . أما الاعتقاد بالقضاء فلا خلاف في صحته وهو لا يعني اكثر من القول ان كل حادث له سبب يقارنه في الزمان وان الانسان لا يرى من سلسلة الأسباب الا ما هو حاضر لديه ، ولا يعلم ماضيها الا مبدع نظامها الذي قدرها ، وما ارادة الانسان الا حلقة من حلقات هذه السلسلة . اذ من ذا الذي يستطيع « أن يتملص من الاعتراف بتأثير الفواعل الطبيعية والحوادث الدهريـة في الارادات البشرية » ؟ [3] وهل يمكن لـ « علم التاريخ » — أو فلسفة التاريخ — أن يقوم بمعزل عن الاعتقاد بالقضاء والقدر ؟ أليس هذا العلم يبحث عن سير الأمم في صعودها وهبوطها وعن طبائع الحوادث العظيمة وخواصها وما ينشأ عنها من التغيير والتبديل، وما يتبع ذلك من نشأة الأمم وتكون الدول أو فناء بعضها واندراس أثره ؟ الا تكمن وراء هذا العلم فكرة غياب استقلال قدرة البشر في تصريف الأحداث والاذعان بأن أحداث التاريخ هي في قبضة مدبر الكائنات ومصرف الحادثات ؟ [4] .

---

(١) المصدر السابق (رسالة في القضاء والقدر) ، ص ١٨٢ – ١٨٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٨٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٨٤ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٨٥ .

ثم ان علينا ألا ننسى ان « الاعتقاد بالقضاء والقدر اذا تجرد عن شناعة الجبر تتبعه صفة الجراءة والاقدام وخلق الشجاعة والبسالة. ويبعث على اقتحام المهالك (..) وبذل الأرواح والتخلي عن نضرة الحياة (..) في سبيل الحق » . والمسلمون لم يندفعوا في أوائل نشأتهم الى الممالك والأقطار يفتحونها وإلى الدول يدوخونها ويقهرونها الا بفضل الاعتقاد هذا، الذي يهون معه الموت وتصغر الحياة . لا شك أن هذه العقيدة قد خالطها في نفوس بعض العامة من المسلمين شوائب من عقيدة الجبر . وربما كان هذا سبباً في رزيئتهم ببعض المصائب التي أخذتهم بها الحوادث في الاعصر الأخيرة، بل ربما يكون هذا علة لوقوفهم وموجباً لتقهقرهم [1] .

لكن هذا ليس هو السبب الحقيقي الوحيد للتأخر والانحطاط . ان لهذا أسباباً خارجية قد يكون أخطرها « حروب الصليب» وغارات التتر وزحف الأمم الغربية بأسرها على ديار المسلمين . لقد كانت هذه صدمات متتالية ذهبت بالرأي . وأوجبت الدهشة وانتهت بصاحبها الى « السبات بحكم الطبيعة » والى الخلود الى حكام وأمراء غير أكفياء فاسدي الأخلاق والطباع مستبدين . بتعبير آخر ان للعامل أو للعوامل السياسية أثراً عظيماً في واقعة الانحطاط . فبالاضافة إلى ما نجم عن الاعتداءات الخارجية على حوزة الأمة الإسلامية أدّت بعض التصرفات الداخلية لسياسيي المسلمين دوراً لا يقل حسماً في عملية التدهور .

وأول ما تنبغي الإشارة إليه هنا هذه الواقعة الضخمة التي تمثلت في التوسع العثماني في اوربا ، وما نتج عن ذلك مما يسمى بالمسألة الشرقية . التي لم تكن في واقع الأمر راجعة لأسباب دينية خالصة . اذ قد يكون للضغينة الدينية شيء من الدخل في إيجاد المسألة الشرقية لكنها « ليست هي كل أسباب المسألة » . ان السبب الحقيقي يرجع باختصار الى معادلة « القوة والعلم » من ناحية، «والضعف والجهل » من ناحية ثانية ؛ على هذه المعادلة « يدور أمر الدول انتصاراً وانكساراً » [2] . وليست المشكلة هي في هذا فقط على كل حال وإنما هي أيضاً في تفريط الدولة العثمانية وعدم جريها مع أحكام الزمن وحرمانها نفسها ومن دخل في حكمها من الأمم أن تجري وإياهم في ميدان الحضارة وأن يبقى لها أثر من الآثار في تلك الممالك والأمصار التي توغلت

(١) العروة الوثقى (النصرانية والاسلام وأهلهما) ، ص ٢٨٧ .

(٢) خاطرات (المسألة الشرقية) ، ص ٢٢٩ .

فيها [1] . بتعبير آخر حين توغلت الدولة العثمانية في اوربا وفي دول البلقان لم تقم بينها وبين هذه الدول خلال أربعة قرون أية رابطة أو جامعة من شأنها أن تحافظ على استمرار وجود الدولة فيها . فهي من ناحية قد تركت لهذه الدول « جامعاتها » الكبرى : الدين واللسان والتاريخ ؛ وهي من ناحية ثانية لم تحل بينها وبين أن تتابع الحضارة الغربية فتقوى ، في الوقت نفسه الذي كان الحكام الاتراك فيه «من القاعدين مكتفين بالفخفخة والغطرسة والفخر بالأسلاف » : « هذه هي شبه جزيرة البلقان التي افتتحها العثمانيون وبقيت في حوزتهم وتحت سلطانهم الأجيال ، فماذا أحدثت في تلك الممالك من آثار العمران ؟ وماذا تركت في تلك الشعوب من الذكرى ؟ وماذا أعدت من الحزم والرأي والتدبير لبقاء تلك المقاطعات والامارات في حوزتها؟» « لا شيء . . لقد بقيت هذه الدول على حالتها ، وعلى طرفي نقيض مع العثمانيين الأتراك بما لها من جامعات ومميزات خاصة » . فلو أخذت الدولة بالحزم بعد الفتح وعملت بصائب الفكر والرأي لعلمت أن بقاء تلك الممالك في حوزتها يحتاج لايجاد جامعات تجمعها مع شعوبها فتعمد الى وسائل تعميم لسانها ونشر دينها فيكون الارتباط أشد وأقوى . أما وان الدولة العثمانية لم تفعل شيئاً من هذا فقد كان الانتقاض على سلطتها وزعزعة كيانها للخروج من حوزتها واضعافها أمراً محتماً لا مرد لوقوعه [2] .

وثاني ما تنبغي الاشارة اليه – وهذا يخص الجناح العربي من الدولة العثمانية – ان الدولة العثمانية قد تمكنت بسهولة من فتح الممالك العربية بفضل جامعة الدين التي تربطها مع هذه الدولة ، وقد كان لهذه الجامعة أيضاً أثر عظيم في « قبول الحكم العثماني » . لكن هذه الدولة لم تتبن فكرة السلطان محمد الفاتح والسلطان سليم من ضرورة تعميم اللسان العربي في الدولة وجعله اللسان الرسمي ، على الرغم من أن هذه الدولة تقوم على أساس دين لسانه العربية . وهي على العكس من ذلك « فكرت بتتريك العرب » – وما أسقمها سياسة وأسقمه من رأي ! – اذ « كيف يعقل تتريك العرب وقد تبارت الأعاجم في الاستعراب وتسابقت وكان اللسان العربي لغير المسلمين ولم يزل من أعز الجامعات وأكبر المفاخر ! .ان الذي كان ينبغي أن يحدث هو رفع النعرة

---

(١) خاطرات ، ص ٢٣٠ .

(٢) المسألة الشرقية ، ص ٢٣٢ – ٢٣٣ .

ثم ان علينا ألا ننسى ان « الاعتقاد بالقضاء والقدر اذا تجرد عن شناعة الجبر تتبعه صفة الجراءة والاقدام وخلق الشجاعة والبسالة. ويبعث على اقتحام المهالك (..) وبذل الأرواح والتخلي عن نضرة الحياة (..) في سبيل الحق » . والمسلمون لم يندفعوا في أوائل نشأتهم الى الممالك والأقطار يفتحونها وإلى الدول يدوخونها ويقهرونها الا بفضل الاعتقاد هذا، الذي يهون معه الموت وتصغر الحياة . لا شك أن هذه العقيدة قد خالطها في نفوس بعض العامة من المسلمين شوائب من عقيدة الجبر . وربما كان هذا سبباً في رزيئتهم ببعض المصائب التي أخذتهم بها الحوادث في الاعصر الأخيرة، بل ربما يكون هذا علة لوقوفهم وموجباً لتقهقرهم [١] .

لكن هذا ليس هو السبب الحقيقي الوحيد للتأخر والانحطاط . ان لهذا أسباباً خارجية قد يكون أخطرها « حروب الصليب» وغارات التتر وزحف الأمم الغربية بأسرها على ديار المسلمين . لقد كانت هذه صدمات متتالية ذهبت بالرأي ، وأوجبت الدهشة وانتهت بصاحبها الى « السبات بحكم الطبيعة » والى الخلود الى حكام وأمراء غير أكفياء فاسدي الأخلاق والطباع مستبدين . بتعبير آخر ان للعامل أو للعوامل السياسية أثراً عظيماً في واقعة الانحطاط . فبالاضافة إلى ما نجم عن الاعتداءات الخارجية على حوزة الأمة الإسلامية أدّت بعض التصرفات الداخلية لسياسيي المسلمين دوراً لا يقل حسماً في عملية التدهور .

وأول ما تنبغي الإشارة إليه هنا هذه الواقعة الضخمة التي تمثلت في التوسع العثماني في اوربا ، وما نتج عن ذلك مما يسمى بالمسألة الشرقية . التي لم تكن في واقع الأمر راجعة لأسباب دينية خالصة . اذ قد يكون للضغينة الدينية شيء من الدخل في إيجاد المسألة الشرقية لكنها « ليست هي كل أسباب المسألة » . ان السبب الحقيقي يرجع باختصار الى معادلة « القوة والعلم » من ناحية، «والضعف والجهل » من ناحية ثانية ؛ على هذه المعادلة « يدور أمر الدول انتصاراً وانكساراً » [٢] . وليست المشكلة هي في هذا فقط على كل حال وإنما هي أيضاً في تفريط الدولة العثمانية وعدم جريها مع أحكام الزمن وحرمانها نفسها ومن دخل في حكمها من الأمم أن تجري وإياهم في ميدان الحضارة وأن يبقى لها أثر من الآثار في تلك الممالك والأمصار التي توغلت

---

(١) العروة الوثقى (النصرانية والاسلام وأهلهما) ، ص ٢٨٧ .

(٢) خاطرات (المسألة الشرقية) ، ص ٢٢٩ .

فيها [١] . بتعبير آخر حين توغلت الدولة العثمانية في اوربا وفي دول البلقان لم تقم بينها وبين هذه الدول خلال أربعة قرون أية رابطة أو جامعة من شأنها أن تحافظ على استمرار وجود الدولة فيها . فهي من ناحية قد تركت لهذه الدول « جامعاتها » الكبرى : الدين واللسان والتاريخ ؛ وهي من ناحية ثانية لم تحل بينها وبين أن تتابع الحضارة الغربية فتقوى ، في الوقت نفسه الذي كان الحكام الاتراك فيه «من القاعدين مكتفين بالفخفخة والغطرسة والفخر بالأسلاف » : « هذه هي شبه جزيرة البلقان التي افتتحها العثمانيون وبقيت في حوزتهم وتحت سلطانهم الأجيال ، فماذا أحدثت في تلك الممالك من آثار العمران ؟ وماذا تركت في تلك الشعوب من الذكرى ؟ وماذا أعدت من الحزم والرأي والتدبير لبقاء تلك المقاطعات والامارات في حوزتها؟» « لا شيء . . لقد بقيت هذه الدول على حالتها ، وعلى طرفي نقيض مع العثمانيين الأتراك بما لها من جامعات ومميزات خاصة » . فلو أخذت الدولة بالحزم بعد الفتح وعملت بصائب الفكر والرأي لعلمت أن بقاء تلك الممالك في حوزتها يحتاج لايجاد جامعات تجمعها مع شعوبها فتعمد الى وسائل تعميم لسانها ونشر دينها فيكون الارتباط أشد وأقوى . أما وان الدولة العثمانية لم تفعل شيئاً من هذا فقد كان الانتقاض على سلطتها وزعزعة كيانها للخروج من حوزتها واضعافها أمراً محتماً لا مرد لوقوعه [٢] .

وثاني ما تنبغي الاشارة اليه ــ وهذا يخص الجناح العربي من الدولة العثمانية ــ ان الدولة العثمانية قد تمكنت بسهولة من فتح الممالك العربية بفضل جامعة الدين التي تربطها مع هذه الدولة ، وقد كان لهذه الجامعة أيضاً أثر عظيم في « قبول الحكم العثماني » . لكن هذه الدولة لم تتبن فكرة السلطان محمد الفاتح والسلطان سليم من ضرورة تعميم اللسان العربي في الدولة وجعله اللسان الرسمي ، على الرغم من أن هذه الدولة تقوم على أساس دين لسانه العربية . وهي على العكس من ذلك « فكرت بتتريك العرب » ــ وما أسقمها سياسة وأسقمه من رأي ! ــ اذ « كيف يعقل تتريك العرب وقد تبارت الأعاجم في الاستعراب وتسابقت وكان اللسان العربي لغير المسلمين ولم يزل من أعز الجامعات وأكبر المفاخر !. ان الذي كان ينبغي أن يحدث هو رفع النعرة

---

(١) خاطرات ، ص ٢٣٠ .

(٢) المسألة الشرقية ، ص ٢٣٢ – ٢٣٣ .

القومية بين الأمتين بجعلهما « أمة عربية بكل ما في اللسان من معنى وفي الدين الاسلامي من عدل وفي سيرة أفاضل العرب من أخلاق وفي مكارمهم من عادات » [1] ، لا أن يعامل العرب ولغتهم بصورة تشجع على الفرقة والانقسام والانتفاض. وقد كاشف جمال الدين ، السلطان عبد الحميد نفسه في هذين الأمرين، غير أنه فهم « من أوضاعه وأسارير وجهه » انه لا يعتقد أن قبول اللسان العربي وفكرة الفاتح والسلطان سليم بذلك يعد صواباً ، وكذلك لا يحب أن يعترف أن توغلهم في أوروبا وفتح شبه جزيرة البلقان كان خطأ [2] ، ولكن جمال الدين نفسه قد أدرك أن « زمن العمل قد مضى وانقضى » وان واقع اليوم هو القوة والضعف ليس غير .

وثالث ما تنبغي الاشارة اليه غياب العدل والشورى وعدم تقييد الحكم بالدستور. فقد أخنى الدهر على الشرق بكلكله ومرت عليه زلازل العسف والجور واشكال الاستعباد حتى تأصلت في نفوس ابنائه بذور الذل والاستكانة والخلود الى الرقاد[3] . ان اشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى وانتخاب نواب عن الامة [4] هو البديل لهذه الحال والعلاج لذلك الداء . وبتعبير آخر يذكرنا بابن ابي الضياف وخير الدين : « لا عدل إلا مع القوة المقيدة » [5] ، لان القوة المطلقة تعني الاستبداد. وإنه لا حياة للدولة الا برجل قوي عادل يحكم الأمة بأهلها « على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان » [6] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٣٣ – ٢٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٧ .

(٣) الاعمال ، ص ٢٤٣ .

(٤) خاطرات : (مصر والحكم النيابي) ، ص ٤٧٣ .

(٥) خاطرات (مصر والمصريون والشرق) ، ص ٤٧٧ .

(٦) إن موقف جمال الدين الصريح هذا يسقط تأويل جورجي زيدان وتشارلز آدامس لفكر الأفغاني حيث ذهبا الى ان الغاية التي يرمي اليها جمال الدين والغرض الاول من جميع جهوده التي لا تعرف الكلل ومن اثارته للنفوس وتهييجه المتواصل للناس توحيد كلمة الاسلام ولم شمل المسلمين في سائر اقطار العالم في حوزة دولة واحدة « تحت الخليفة الاعظم لا يشاركه في الحكم احد كما كانت الحال في ايام الاسلام المجيدة وعصره الذهبي وقبل ان توهن منه الفرقة والانقسام » (جورجي زيدان : مشاهير الشرق ، ج ٢ ، ص ٦١ ، تشارلز آدامس : الاسلام والتجديد في مصر ، الترجمة العربية ، ص ١٤ – ١٥) . وسواء أصح تأويل محمد رشيد رضا (تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده ، ج ١ ص ٧٣) أم لم يصح ، فان من المؤكد ان جمال الدين لم يكن على الاطلاق نصيراً لفكرة « خليفة مطلق السلطة لا يشاركه فيها احد » .

وآخر ما تنبغي الاشارة اليه – من أثر العامل السياسي – دخول العنصر الاجنبي في أمر تشييد الدولة عند تراخي العصبية . والأفغاني يتابع هنا ابن خلدون الى حد بعيد . فالدول لا تتكون « ولا يخلص لها السلطان الا بقوتين : قوة الجنس التي تدعو للاتحاد لمغالبة من سواهم ، ويكون فيه النعرة والعصبية والانتصار لجنسه ، وقوة الدين الذي يقوم مقام الجنسية في جمع الكلمة وتوحيد الوجهة وطلب الغلب بتلك القوة لمن خالفهم » . ومع أن الأفغاني يفضل قوة الدين – التي بها قام الإسلام وبها توحد العرب – على قوة العصبية ، الا أنه ما يلبث ان يسلم بالدور الايجابي لمركب العصبية– الدين . فضعف الخلفاء مثلاً قد زاد منه بلية « الاكثار من الاغراب وجعلهم قوة استعاضوا بها عن قوة عصبيتهم وجنسهم »فانتهى بهم الأمر الى « فقدان قوة الدين وقوة الجنس » الذي لا يكون معه « الا الانحطاط ،وبالتالي الانقراض »[1] . وهكذا نرى الممالك في دور تأسيسها معززة الجانب بأهل عصبيتها واولي الغيرة على الملك وصونه،لا يدخل في مناصب الدولة الرئيسية غريب من الجنسية ، ولا تبدو لذلك أقل ضرورة ، بعكس دور التقهقر ، فأول ما تبدو طلائعه في استخدام الغريب وهو بخلق التملق والتزلف والمسكنة ، وبالاجمال كل ما تأباه نفوس أهل عصبية الملك من الاخلاق، ويتدرج في المراتب ، ويقرب من كان على شاكلته من أهل جنسه وقبيله حتى يسقط آخر الأمر الملك والمملكة بأيديهم » . وهذا قد جرى لدول الاسلام العربية في دور تأسيسها وانحطاطها ، كما جرى للعثمانيين ، وكما يجري على غيرهم من الدول . والحقيقة أن رؤية الغريب متسنماً ذرى المراتب في الدولة هي أمر ينذر بسوء المصير [2] .

ولا يغفل جمال الدين عن عامل قوي سبق أن أشار اليه ابن خلدون وجعله سبباً في خراب العمران والدول ، عامل يعبر في الحقيقة عن خلل اجتماعي خطير ، ويتجلى في « الانغماس في السفه والترف والبذخ والسرف » الذي يصرف الهمم عن الأمور وعن أسباب العمران ويجر إلى حالتي الاضمحلال والانقراض [3] . وفي رأيه أنه« مارد الافكار عن الحركة وما أقعد الهمم عن النهوض الا أولئك المترفون الذين

---

(١) خاطرات (عصبة الجنس وعصبة الدين) ، ص ٣١٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣١٣ – ٣١٤ .

(٣) خاطرات (بين العرب والاتراك) ، ص ٢٢٤ .

يحرصون على طيب في المطعم ولين في المضجع وتطاول في البنيان وتفاخر بالخدم والخول ولا يراعون في حرصهم ما بعد يومهم ، ويحافظون على لقب موضوع ورسم متبوع ، يقنعون منه بالاحتفال لهم في المواسم والأعياد وهز الرؤوس وثني الأعطاف تعظيماً وتبجيلاً (. .) هؤلاء الساقطون يرضون لتخيل هذه الموائل بكل دنيئة ؛ هؤلاء يقبلون من تصرف أعدائهم في بيوتهم ما لا يقبله واحد من آحاد الناس دون موته ؛ أولئك صاروا في أعناق المسلمين سلاسل وأغلالاً يحبسون هذه الاسود عن فريستها بل يجعلونها طعمة للثعالب »[1] .

كما أنه لا يقلل من شأن العامل الأخلاقي – التربوي في عجلة الهبوط او الصعود: لقد بلغ العرب بعد الاسلام ذروة العلا ، وثبتوا أقدامهم على قنن الشامخات ودكوا بعظمتهم عوالي الراسيات ، وذابت للرعب منهم أعشار القلوب ! لكنهم اليوم منهوبة بلادهم ، مسلوبة أموالهم ، موزعة أراضيهم بين المتغلبة من الأجانب .. « أليس هذا بخطب جلل ! أليس هذا ببلاء نزل ! ما سبب هذا الهبوط وما علة هذا الانحطاط والسقوط ؟ هل نسيء الظن بالوعود الالهية ؟ هل نرتاب في وعده بنصرنا بعد أن أكده لنا ؟ حاشاه سبحانه ! لا كان شيء من ذلك ولن يكون . فعلينا إذن أن ننظر إلى أنفسنا ، ولا لومنا الا عليها . إن الله سبحانه وتعالى بحكمته قد وضع لسير الأمم سنناً متبعة ، قال : (ولن تجد لسنة الله تبديلاً) . . ان الله لا يغير ما بقوم من عزة وسلطان ورفاهة وخفض عيش وأمن ور حة ، حتى يغير أولئك القوم ما بأنفسهم من نور العقل وصحة الفكر واشراف البصيرة (. .) . حادوا عن الاستقامة في العمل والصدق في القول والسلامة في الصدر والعفة عن الشهوات والحمية على الحق (. .) واتبعوا الأهواء الباطلة وانكبوا على الشهوات الفانية وأتوا عظائم المنكرات (. .) فأخذهم الله بذنوبهم وجعلهم عبرة للمعتبرين » . لقد تحلى السلف بأخلاق وفضائل رفعتهم الى شاهق الوجود وما علينا الا « ان نرجع الى قلوبنا ونمتحن مداركنا ونسبر أخلاقنا ونلاحظ مسالك سيرنا لنعلم هل نحن على سير الذين سبقونا بالايمان ، هل نحن نقتفي أثر السلف ؟ » . ان بقاء الأمم ونماءها كان في التحلي بالفضائل وقيم الاعمال العالية ، وهلاكها ودمارها في التخلي عنها[2] ، سنة ثابتة

---

(١) العروة الوثقى (الوحدة الاسلامية) ، ص ٣٤٤ – ٣٤٥ .

(٢) خاطرات (سنن الله في الامم) ، ص ٣٣٨ – ٣٣٩ ، والعروة الوثقى (الدافع لحسن الاخلاق) ، ص ٣٨٧ .

لا تختلف، هي سر البقاء في لوح الوجود أو السقوط عن عرش العزة .

أما الفضيلة فلا بد أن تكون مقرونة بالعلم وبتربية الأطفال والصبيان وتحسين « تربية المرأة » . وفي غرس حب الوطن والوطنية وبناء المدارس الأهلية الوطنية[1]، التي يتعلم فيها الصبيان فضائل العلم والعمل من صبر وثبات وطلب للمجد وتحرر من الشهوة والأوهام والجبن ، ومن تدريب للجسد على ممارسة الأعمال اليدوية من حدادة ونجارة وبناء وتربية للحيوان وغير ذلك [2] . ان في العلم الصحيح موتاً لحكم الغرب وتخلصاً من ربقته وانعتاقاً من حجره [3]

ان هذه المظاهر لتفكير الأفغاني ليست في حقيقة الأمر نتيجة تأمل منظم منطقي في واقع الأحداث والأشياء . ولكنها بنات ظروفها ، تماماً كمواقف صاحبها . وينبغي الا تخدعنا هنا النتائج التي أقرها جمال الدين في خاتمة رسالته « في الرد على الدهريين » والتي رد فيها شروط نيل الأمم للسعادة إلى أربعة : **أولها** عقيدي يقوم على تصفية العقول من لوث الأوهام وكدر الخرافات ، **وثانيها** أخلاقي يوجه نفوس الأمم إلى بلوغ أعلى مراتب الكمال الإنساني . **وثالثها** عقلاني يقضي بالتحرر من التقليد وبالتعلق بالدليل والاحتكام الى العقل ، **ورابعها** أخلاقي — تربوي يخلص النفس من سلطان الشهوة ويهذبها بالمعارف الحقة والفضائل السامية [4] — فان هذه « الرسالة » على الرغم من طابعها الجدلي ، قد كتبت في ظروف « غير نضالية » و « غير ثورية » من الوجهة السياسية ، لذا كان الطابع العلمي والفلسفي الخالص غالباً عليها . لقد كان جمال الدين رجل « مواقف » ينفعل بكل حدث حدث أو كل ظرف ظرف ، ويوجه تفكيره بحسب جريانه . وكان لطبعه الحاد الثوري أثر حاسم في توجيهه نحو هذا الموقف أو ذاك . وربما كان محمد رشيد رضا على قدر كبير من الصواب حين قال ان « غرضه كان ترقية دولة اسلامية ، أية دولة كانت » ، في مصر أو في ايران أو في الدولة العثمانية ، فنشط فيها جميعاً وتأثر بأحداثها جميعا : رأى في الهند انتشار

---

(١) خاطرات (في التربية والتعليم) ، ص ٢٧٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٧٩ — ٢٨٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٧٩ .

(٤) رسالة في الرد على الدهريين (الاعمال) ، ص ١٧٣ — ١٧٩ ، وتشارلز آدامس ، الاسلام والتجديد في مصر ، ص ١٧ — ١٩ .

« النيشرية » أو الدهرية ، فوقف في وجهها مدافعاً عن العامل الديني في بناء العمران والنظام الاجتماعي ؛ ذهب الى الدولة العثمانية فرأى خطر تفكك الدولة وانفصال الولايات عنها ، فبادر الى الدعوة الى لمّ الشمل والاتحاد على أساس جامعة دينية ؛ رأى الاستبداد فوقف في وجهه وراح يتآمر على المستبدين وحل في مصر فشهد مظاهر فساد الخديوي والمترفين الاجتماعي والأخلاقي ، فألح على خطورة هذه المظاهر وشجبها بغير رحمة . وهكذا تقلب بين مختلف الوجهات والنزعات استجابة لحسه العملي الدقيق القوي . وعلى الرغم من نقده العنيف للأحزاب السياسية في الشرق وملاحظته « انعدام التكافؤ في القوى بينها وبين الأمة » التي تتبجح في الدفاع عن مصالحها ، الا انه لم ير مانعاً « يمنع الشرقي من الانخراط في الحزب بعد الحزب قابلاً من المواعيد ما يصدق وما لا يصدق » بحجة أن « الاساس الاجتماعي التدريجي » لا بد أن يؤدي يوماً إلى حزب من الأفراد المخلصين الذين « يرون الموت في حياة وطنهم مغنماً » . وحتى هذه « الحركة الدينية » التي شبهها بحركة لوثر البروتستانية والتي رأى أن نهوض الأمة الإسلامية لا يكون الا بها ، لا يمكن أن تعبر عن منهاج للعمل نهائي يعكس آراءه الحقيقية الحاسمة في المشكلة . فالتحديد الذي قدمه الأفغاني لعبد القادر المغربي حين استزاده إيضاحاً في معنى هذه الحركة الدينية ـــ اذ قال انها « كناية عن الاهتمام بقلع ما رسخ في عقول العوام ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها : مثل حملهم نصوص القضاء والقدر على معنى يوجب عليهم أن لا يتحركوا الى طلب مجد أو تخلص من ذل ، ومثل فهمهم لبعض الأحاديث الشريفة الدالة على فساد آخر الزمان أو قرب انتهائه فهماً يثبط هممهم عن السعي وراء الاصلاح والنجاح في نظر ذلك مما لا عهد للسلف الصالح به » وان من الضروري لذلك « بعث القرآن وبث تعاليمه الصحيحة بين الجمهور وشرحها على وجهها الثابت » بالاضافة « الى تهذيب علومنا وتنقيح مكتبتنا ووضع مصنفات فيها قريبة المآخذ سهلة الفهم » متحررين من أساليب التعليم الموروثة التي لا طائل وراءها [1] ـــ هذا التحديد لا يعكس الا جانباً واحداً من المشكلة ، وهو أبعد ما يكون عن أن يقدر على تفسير الظاهرة فضلاً عن حل المشكلة برمتها . ومن

(١) عبد القادر المغربي : جمال الدين الافغاني ، ذكريات وأحاديث ، ص ٩٥ — ١٠٠ وخاطرات (الاصلاح الديني) ، ص ٣٢٨ من (الاعمال) .

الواضح ان جمال الدين قد مال اليه في فترة كان ما يزال فيها تحت تأثير ما عرفه في الغرب عن الصراع بين البروتستانتية والكثلكة، وعن الاسهام العقيدي الجذري الذي قدمه مارثن لوثر البروتستانتي . هل نقول — كما قال عبد القادر المغربي — ان جمال الدين يمثل « بعث » ابن خلدون ونشوره من قبره ؟ [1] ، لا شك أن وجوه الشبه بينهما هي أقل بكثير من وجوه التباين ، على العكس تماماً مما ظن المغربي . وحتى لو سلمنا بهذه المشابهات الخارجية المتعددة التي يذكرها المغربي [2] ، فانه يظل من المؤكد ان جمال الدين لم يكن مالكاً لأدوات التحليل الواقعي وللمنطق العلمي البارد الجاف الذي كان يسيطر عليه ابن خلدون بشكل قل نظيره . لكن ابن خلدون من ناحية ثانية لم تكن لديه ملكات الاثارة والتحريض والتنبيه « والتثوير » والنضال العنيف وغير العنيف فضلاً عن القدرة على الاتصال العاطفي بالاغيار التي كانت لجمال الدين . كان ابن خلدون رجل العقل والمنطق والواقع . أما جمال الدين فقد كان رجل الأمل واليأس ، رجل الثورة والهدأة ، رجل الواقع والحلم . لذا كان فكره ، كعمله ، حافلاً بشتى المواقف والنزعات ، مشتملاً على بذور كثيرة لم يهيأ له أن ينميها واحدة واحدة فكان على الذين جاءوا من بعده أن يتعهدوا هذه البذور حتى تنضج وتؤتي أكلها . وقد تم هذا فعلاً وعلى درجات متفاوتة . فانه ما من بذرة ألقاها جمال الدين في بلاد العرب خاصة الا ووجدت من يلتقطها ويعيد غرسها عاقداً على نمائها ونضوجها آمالاً لا حدود لها .

ومع ذلك فان الذي لا يمكن للباحث أن يغفل عنه — بعد ان يجرد ، نظرياً ، هذه الشخصية العجيبة من جميع مظاهر الصخب والاثارة والثورة الزمنية الخالصة — هو ان الأفغاني يظل أولاً وآخراً هذا المفكر الذي اعتقد اعتقاداً جازماً ان التمدن الحقيقي مكافىء تماماً للدين ، وإن السعادة الحقيقية التي هي طلبة الانسان الاصيلة في حياته على الارض لا يجوز ان تلتمس الا في الدين الخالص الذي هو الاسلام . فالدين هو الذي يتيح للانسان الارتقاء فوق مراتب البهيمية الدنيا لادراك صورة مهذبة كاملة سعيدة لا يستطيع أن يحققها أي طريق آخر في الحياة . والدين هو الذي يسمح ببناء نظام اجتماعي متماسك متحد يسعى لخير المجموع وسعادته داخل اطار التجمع

---

(١) المغربي : جمال الدين الافغاني ، ذكريات واحاديث ، ص ١٢٠ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١١٥ — ١٢١ .

البشري الخاص والعام على حد سواء . أما « التمدن » المرادف « للمكتسبات العلمية » التي لا يترتب عليها الا « الفائدة » و « الكسب » و« الربح » فليس هو التمدن الحقيقي. ان هذه المكتسبات لا تنتج « غير مدن كبيرة وأبنية شامخة وقصور مزخرفة ومعامل ينسج ويصنع فيها القطن والحرير بأصباغ كيماوية مختلفة الوانها ، ومعادن ومناجم ، واحتكار تجارات أتت لهم بثروات وكنوز » . وأكثر من ذلك : ان الأمم الراقية المتمدنة « اليوم ليس لها من مميز سوى التفنن باختراع المدافع المريعة والمدمرات والقذائف وباقي المخربات القاتلات للانسان » . ونحن « لو جمعنا كل ما في ذلك من المكتسبات العلمية وما في مدنية تلك الأمم من خير وضاعفناه أضعافاً مضاعفة ووضعناه في كفة ميزان ، ووضعنا في الاخرى الحروب وويلاتها » فانه « لا شك أن كفة المكتسبات العلمية والمدنية والتمدن هي التي تنحط وتغور ، وكفة الحروب وويلاتها هي التي تعلو وتفور » [1] . « فالرقي والعلم والتمدن على ذلك النحو وفي تلك النتيجة ان هو الا جهل محض وهمجية صرفة وغاية التوحش » [2] . ان الانسان اليوم هو أحط درجة من انسان الجاهلية ، حتى ومن الحيوان الناهق ، « لانه ربما يكون للانسان في دوره الأول ، في حروبه الوحشية وعوامل الجاهلية ، معذرة في طلب الحاجيات للحياة بسهم وقوس وسيف وسمهري » ؛ أما اليوم فان المعدات المدمرة المهلكة تستعمل « ليس للحاجيات بل لادنى صور الكماليات » . « اذن فالانسان في مدنيته الحاضرة وفي مكتسباته العلمية والأدبية والعملية وفي بذل ثمرات سعيه في سبيل الحروب ، أو استثمار ثروته منها ، وفي مرضاة موقدها أو رضائه عنها ، ووقوفه فيها تلك المواقف التي لا تقفها الحيوانات ولا الحشرات ، فهو أحط منها وليس ثمة مدنية ولا علم بل جهل وتوحش » [3] . ان العلم الحقيقي هو ذلك العلم الذي انطوت عليه الآية القرآنية (واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة . . اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء . . اني أعلم ما لا تعلمون) ، أي العلم « الذي به ينهى الانسان عن الفساد في الارض وسفك الدماء » . أما العلم الذي يصون الانسان عن هذين النقصين فهو نقيض العلم الصحيح ، وهو — على وجه التحديد — ما يتجلى في الرقي النسبي للمكتسبات العلمية في « اوربا والعالم المتمدن » [4] .

---

(١) خاطرات (الحرب والسلام) ، ص ٤٣١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٣١ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٤٣٢
(٤) المصدر السابق ، ص ٤٣٤ .

ومعنى ذلك بصريح العبارة ان جمال الدين الأفغاني قد انتهى الى الاعتقاد بأن التمدن ذو بعد أخلاقي إنساني اذا تجرد عنه يتعرى عن قيمته ويفقد صورته ليتحد بصورة التوحش والتأخر . ومعنى ذلك أيضاً أن الغرب لا يتقدم على الشرق بدرجة « التمدن الحقيقي » التي وصل اليها وإنما فقط بقوته وآلاته وعدته المادية . أما التمدن « الإنساني » الاصيل الذي يحقق وجوداً اسمى وأسعد للانسان في كل مكان فإن الشرق والغرب فيه صنوان ، اذ كلاهما متأخر عنه بعيد عن ادراكه . والقول في النهاية ان الإنسانية في العصور الأخيرة قد « تقهقرت» ليس يبعد عن الحقيقة بحسب منطق جمال الدين هذا .

٨ ـ ومن المؤكد أن هذه النتيجة لم تكن لترضي جمهرة من معاصري الأفغاني ممن نشطوا داخل الدولة العثمانية وخارجها وعملوا من أجل الخروج بالدولة العثمانية من واقع التقهقر على أسس من هذا التمدن الغربي نفسه . كما أنها لم تكن لترضي فريقاً من المفكرين الذين آمنوا بالتقدم المستمر للمدنية على طريقة مفكري عصر الانوار في اوربا وعلى طريقة الوضعيين الفرنسيين الذين يمثلون النظرية المقابلة تماماً للنظرية التي عبر عنها عند العرب ابن خلدون . فشعارات التقدم والنظام والترقي التي نادت بها جمعية (الاتحاد والترقي) العثمانية التركية ودعا اليها في باريس بالذات في العشرينات الاخيرة من القرن التاسع عشر ، أحمد رضا، أحد كبار المتأثرين بالأوساط الوضعية الكونتية ، تلح على « التقدم في مضمار المدنية » بحيث لا تأخذ من الغرب « الا النتائج العامة لتطوره العلمي » [1] . وعلى الرغم من الجهود العظيمة التي ابداها احمد رضا ، في باريس بالذات ، للدفاع عن الاصالة الشرقية وعن الاسلام بالذات في وجه شُبَه خصومه المتعددة ـ مما يتصل بالتعصب وبالجهاد وبوضع المرأة وبالجبرية [2] ـ فانه كان يؤمن مع كونت بأن المستقبل هو للعقلية الوضعية . لكن الموقف الاكثر طرافة ودلالة ، والذي يتصل بالافق العربي أكثر من اتصاله بالافق التركي العثماني ، هو ذاك الذي عبر عنه ، في مصر ، الشيخ علي

---

(١) انظر منهاج هذه الجمعية في ارنست رامزور : تركيا الفتاة . نقل د. صالح العلي ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ٥٦ ـ ٥٧ .

(٢) انظر بصورة خاصة Ahmed Riza, La Crise de l'Orient, ses causes et ses remèdes, Paris, 1907.

وكذلك للمؤلف نفسه : Tolérance musulmane, Paris, 1911.

يوسف صاحب « صحيفة المؤيد » الواسعة الانتشار والمعبرة في نهاية المطاف عن نزعة عربية اسلامية وسمها البعض بالمحافظة [1] ، وذلك حين نشر في عام ١٨٨٨ م في (الرياض المصرية) مقالة بعنوان (التمدن دهري) . وقد كان من عادة هذه المجلة التي أنشأها عبد الرحمن الحوت ومحمد حسن سلطاني أن تفسح مجالاً واسعاً في صفحاتها لمقالات التمدن والعمران المتأثرة صراحة بآراء ابن خلدون والماوردي بصورة خاصة والتي كانت تعرّض في كثير من الأحيان بنتائج المدنية الغربية [2] .

ان ما دعا الشيخ علي يوسف الى تقرير مقالته يرجع الى ذهاب البعض « الى ان التمدن يتبادله المحو والاثبات او العدم والوجود . فهو في هذا العالم يذهب به الدور وتسترجعه الأيام وانه كلما تم في أمة انقلب بها الى الوحشية الاولى ، فهو نافع المبدأ ، مضر الغاية » . وحجة هؤلاء في ما يذهبون اليه « ما كان لبعض الأمم قديماً من المكانة السامية في الحضارة حتى اذا بلغت الغاية ارتدت راجعة الى الخلف حتى تؤول الى الخشونة والتوحش التام ثم تتدرج ثانية الى الأمام . فهما عنده على التعاقب ، كلٌ علة للآخر وكلٌ غاية ضده » [3] .

ومن الواضح تماماً ان علي يوسف يقصد بالذات ابن خلدون واتباعه ، كما انه يفهم من نظرية ابن خلدون انها تنصب على المدنية باطلاق .

والحق ، في رأي علي يوسف ، « ان المدنية دائمة مستمرة في الوجود تابعة لوجود الانسان مرتقية بارتقائه » . ولكن ما هو التمدن أصلاً ؟ التمدن هو « الكمال للمجتمع الانساني » أو «هو تمام نظام الهيئة الاجتماعية » [4] . وهذا الكمال يوجد نسبياً في كل أمة أو شعب بعد حالة من السذاجة الفطرية . فكل هيئة اجتماعية في

---

(١) تشارلز آدامز ، الاسلام والتجديد في مصر ، ص ٢١٦ .

(٢) انظر على سبيل المثال اعداد سبتمبر ١٨٨٨ (الانسان مدني بالطبع) واكتوبر ١٨٨٨ (التقليد في المدنية) و (مزايا الخلافة) و (محاورة بين المشرق والمغرب) ، ويناير ١٨٨٩ (السعادة واسبابها) . وقد اشار جمال الدين الافغاني نفسه الى هذه المجلة في حديثه مع جامع (خاطراته) : « او كما قلت يا شيخ بني مخزوم في (رياضك المصرية) ... » .
خاطرات : في التربية والتعليم ، ص ٢٧٨ .

(٣) الشيخ علي يوسف : التمدن دهري (الرياض المصرية ، ربيع اول ١٣٠٦ / نوفمبر ١٨٨٨) ص ١٣٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٣٧ .

الوجود متمدنة بالنسبة او بالقياس لما دونها ، لكنها غير متمدنة بالقياس لما فوقها . أما معيار التفاضل هنا فهو درجة الارتقاء في المعارف والعلوم النظرية والعملية وفي الأخلاق الفاضلة للنفوس . ويتبع هذا درجة اتساع نطاق الصنائع من « فلاحة وملاحة وأنواع التجارة والتفنن في معدات الحضارة والاختراع للمنافع كآلات المواصلات والمراسلات والتسهيلات التي يقدمها كل عصر لآخر » . وهذه المنجزات تخضع باستمرار للتدقيق والصقل واختيار الاصلح فالأصلح . « وهكذا كل سابق يبدع وكل لاحق يحسن أو يقبح الى أن يصل هذا النوع الى النقطة التي فيها الانقـــلاب الوجودي (على مذهبنا) وفي النفوس غصة من عدم ايجاد ما يتخيله أنفع للحياة »[1]. ان السعي وراء هذه المنافع يعتبر متمماً لنظام الأمم وباعثاً على الراحـــة والأمن والرفاهية والثروة ، فضلاً عن أنه مطلب للأجيال القادمة التي ترجو بدورها أن تدرك لنفسها غاية أرقى . لكن المدنية في العالم لا ترتقي الا رويداً رويداً لانها توجد في قلة من الأمم تعترضها غالباً جهالة الكثرة من الأمم فتعرقل مسيرتها . ثم ان قصر أطوار الحيـــاة يقصر من العمل ويقلل من الفائدة . وليس من الثابت أن يستأنف المتأخر دروس الجيل السابق ومنجزاته بشكل ناجع . لهذا كانت « أعمال الأجيال المتتابعة كدروس متقطعة غير ملتئمة وضعاً وعملا ».وهذه الأسباب « كانت الشرائع الالهية والوضعية مرتقية شيئاً فشيئاً بحسب الاستعدادات في الأمم.فمثلاً كان الانسان خلواً ساذجاً ثم أدرك المطالب التي تدعوه اليها النفس ، وترقى بعد ذلك إلى معرفة أنه عاجز عن ادراك حاجته بنفسه فكانت المشاركة . فدعا الأمر الى حكم يفصل عند الخصام فأنزل الله الأسفار والصحف على يد أنبيائه الأولين من البشر ارشاداً منه اليهم بقدر الحاجة حسبما تقتضيه الحكمة الالهية . ثم أنزل الكتب السماوية كتاباً كتاباً باقتضاء حكمته الازلية تدرجاً في التوسع والتبيين منظوراً في كل ذلك الى استعداد النوع وترقيه . وكذلك القوانين الوضعية تلبس كل يوم أحسن من ذي قبل . ودليل ذلك ما نراه اليوم من تقدمها وملاءمتها كثيراً للعوائد الحالية والأخلاق التي لا شك أنها ارتقت بارتقاء الانسان مادة وجوهراً . وعلماء الطبيعة يحكمون ان الإنسان في انتخاب دائم وترق في المادة والجوهر »[2] . وهكذا ينتهي علي يوسف الى دعم

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٣٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٨ .

موقفه في التقدم الانساني المستمر بالنظرية الداروينية في التطور التي تعضدها « مشاهدة الاحافير الاولى » كما يقول . لكنه ، بطبيعة الحال ، ينكر ان يكون هذا « التحسين المتدرج » في الموجودات وفي الانسان من « فعل الطبيعة » نفسها — هذا اذا كان « للطبيعة » وجود أصلاً . إن هذا « التحسين المتدرج » هو « مراد الله جل شأنه » . وحتى لو سلمنا « بفعل الطبيعة » فان هذا لا يعني الا أن هذا الفعل هو من « تقدير ذاته الأقدس » (١) . وعلى هذه الصورة تصبح « التطورية الداروينية » « تطورية اسلامية » ان أمكن القول .

أما الانحطاط في الوجود الذي تنتهي اليه الأمم التي كانت مترقية فلا يعني ، في رأي الشيخ علي يوسف ، رجوعاً الى « حالة وحشية » كما يمكن أن يتوهم البعض . وحتى لو سلمنا أنه رجوع الى التوحش فاننا لا نسلم بأن علة ذلك كامنة في طبيعة المدنية ذاتها ، بمعنى أن التمدن داع الى التوحش بنفسه . اذ الحقيقة ان ثمة دواعي أخرى أوجبت هذا « الانقلاب » مردها الى « فساد الأخلاق وعدم السعي وراء المطالب،أو الالتفات الى الملاذ الشهوية واتباع الانسان هوى النفس فيما تطالبه به من السكر والعربدة والفجور والذهاب الى محلات الفسق والميسر والملاعب والملاهي » . فهذه الأمور منتجة لجمود الفكر وظلمة العقل وفظاظة الطبع وخشونة المعاملات . ان كثرة هذه المفاسد في الافراد وميل السواد الاعظم من الأمة لها فضلاً عن الشبان المقلدين دوماً ، تذهب ، بعد زمن ، « بعنوان الامة » الى غيرها ممن استعد وتهيأ « لروح التنور » ، أو ممن كان مرتقياً أصلاً (٢) . أما أولئك الأقوام فيشقون في سكرتهم وغفلتهم الى أن يصحوا ويتنبهوا منهما .

ان «الحكم بالانقلاب في الأمم » — بمعنى الارتداد الى حالة الانحطاط والتوحش بعد حالة التمدن — ليس امراً ثابتاً واجب الحصول . اذ لو كان كذلك « لكان واقفاً بين يدي كل أمة من الأمم عند حد لا تتخطاه ، فتتساوى أعمارا في الحضارة أو تزيد الواحدة عن الاخرى بقليل كأعمار ذوات الروح » (٣) . لكننا في الحقيقة « نجد أمة لا تتجاوز قرناً واحداً في الحضارة وأخرى تعيش قروناً كثيرة فلا تبيد من

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٣٩ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٣٩ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٣٩ .

نفسها الا لطوارىء أخرى خارجة عن سور التمدن » . ونحن نستطيع أن نتصور أن أفراد أمة في العالم قد حافظوا جيلاً بعد جيل على مبادىء تمدنهم ، بحيث يلبس كل خلف منهم ثوب السلف ، فتنقضي الدهور وتبيد الآلاف من الأعوام وهي تترقى شأناً وتعلو مكانة « الى ما لا يتصور أن يصل حده الفكر »[1].

وينبغي أن يعلم أن تمدن الأمة في زمن معين ليس متعلقاً فقط بأفرادها وإنما أيضاً بحالة حكومتها التي تسير معها وتلائم درجة ترقيها . اذ لا بد من « تقارب الفريقين واتجاه قوة الهيئة الحاكمة الى انتخاب الأصلح فالأصلح للهيئة فلا تلقي على الشعب ما لم يكن قد استعد لتلقيه بقلب سليم ولو كان مفيداً تمام الفائدة خوفاً من التحول عن الغرض الاصلي والشطط عن ادراك الغاية المقصودة من ذلك الأمر الملقي عليهم »، كما حدث في أمر (الحرية)، فان الجهلاء والأغبياء صرفوا الاسم بمداركهم السافلة عن معناه الحقيقي الى معنى مضر بحيث فهم كل فرد منهم أنه « أصبح بأمر الحاكم حراً ، أي يفعل كيف يشاء مما تسول له النفس من الاعمال الدنيئة والقبائح الفظيعة ، فسكر وعربد وفجر وفسق وقامر ولعب وتلاهى وأذهب النفس والنفيس واستهتك ضحية غاياته الفاسدة وفكره العاطل وهو يتوهم أنه قائم بالواجب عامل بشريعة حكومته »[2].

وينبغي أن يعلم أيضاً أن ما تتخذه الحكومات من المغالاة في اختراع الآلات الحربية كالمدافع والاسلحة النارية واعداد القوى العظيمة الهائلة وتجنيد الجنود ، ليس « من باب التوحش ومضادة الانسانية ، لما يتخيله البعض من أنه من موجبات الدمار وسفك الدماء وازهاق الروح وتكدير كأس الراحة »[3] . ان العكس تماماً هو الصحيح، فذاك كله « هو من تمام المدنية ومن موجبات النظام لما فيه من عامل الهدوء ونشر لوء الأمن في المسكونة »، إذ «لولا ذلك لهالت الأمم الدنيئة وأغارت على أرباب المدنية وفشا النهب والسلب وكثر السطو وسلب الأمن العام من العالم أجمع »[4].

أما إذا اعترض معترض على الشيخ علي يوسف بالقول : « ما لك أردت أن

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤٠ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٠ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٤٠ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٤١ .

تبدل سنة الله في العالم من التغيير الدوري في كل أمر أخذ حد الغاية تدلياً او ارتقاء — والطبيعة ترشدنا الى أن كل شيء وصل الى الحد انقلب الى الضد — وأردت أن لا تجعل للحوادث الدهرية على المدنية يداً — وسريانها لا يتمارى فيه إثنان؟ — فانه يجيبه بالقول « ان الانسان نتيجة الموجودات وسرالعوالم ،بعث الله له الرسل وأنزل عليه الكتب السماوية لا لعبث ، بل ليتم نظامه الاكمل . وجل شأنه أن يضيع سر الوجود سدى فهو واهبه المدنية نعمة فلا يسلبه إياها والا ظلم الموجودات (وما ربك بظلام للعبيد) » . أما القول « ان كل شيء يتلاشى بعد تمامه » فلا يصلح لأن يرد القول باستمرار التقدم المدني ، وذلك لان تعريف التمدن أصلاً هو « الكمال للمجتمع الانساني » ، وهذا الكمال لم تبلغه أمة من الأمم في أي عصر من العصور حتى يقال أنه قد حدث فيه ارتداد او تلاش . أما الصروف والحوادث التي تعتري التمدن فليست متغلبة دوماً حتى يسري حكمها على المدنية . والواقع هو ان الإنسان،في حالة التمدن ، يتغلب على هذه الحوادث بالتمدن نفسه،فتقل أو تنعدم . « والدليل على ذلك أن الأمم التي ترقت فيها الشرائع والقوانين ليست كغيرها من الأمم المتوحشة . فان الحوادث في الاولى أقل منها في الثانية . وهكذا كلما تدرجت علواً تغلبت عليها أكثر . وكذلك العلوم والمعارف تمحو من الحوادث في الوجود بقدر ما تأخذ فيه عملاً واحكاماً . فليس للحوادث حكم على المدنية بل هي لها الحكم عليها بلا ريب » [1] . ونتيجة هذا كله انه « لا محيص عن التسليم بأن المدنية دهرية دائمة بدوام الانسان مترقية بترقيه عاملة فيه عمل الحكيم المربي » [2] .

ان الموقف الذي يعبر عنه الشيخ علي يوسف هنا ليس في نهاية التحليل الا ارتداداً عن فلسفة ابن خلدون وتعلقاً ببعض جوانب الفلسفة الوضعية الفرنسية . لكن هذا التعلق ليس مطلقاً ، فهو ما يلبث أن يكيف هذه الفلسفة مع النظرية الدينية الاسلامية التي يريد لها أن تنادي بالتقدم المستمر وان تربط هذا التقدم في التمدن بالارادة الإلهية — وقد كان ابن خلدون قد تبنى نظرية في توقف سير الدول وعمرانانها ربطها بالمشيئة الالهية التي تداول الأيام بين الناس . ثم ان علي يوسف لا يتابع الوضعيين تماماً لان فلسفتهم تنطوي صراحة على ربط التقدم بالاتجاه نحو « المرحلة العلمية » أو « الوضعية »

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٤١ — ١٤٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٢ .

الخالصة وربط التقهقر ضرورة بالنكوص والارتداد عن هذه المرحلة الى « الحالة الميتافيزيقية » أو « الحالة اللاهوتية » المكافئة للدين . ومن الواضح ان علي يوسف حين يرد الانحطاط الى « فساد الأخلاق » واتباع الشهوات فانه يستأنف جانباً من نظرية ابن خلدون وواحداً من العوامل الرئيسية التي وضعها جمال الدين الأفغاني وراء واقعة الانحطاط . وهكذا تبدو الاعتبارات التي تتحكم في فكر علي يوسف أكثر غنى وتعقيداً ويبدو التركيب بين العناصر المتباينة المنحدرة اليه من المنظومات الفكرية الكبرى ، أي من الاسلام والوضعية وفلسفة التاريخ ، طريفاً الى حد بعيد .

٩ ـ أما عبد الله النديم (١٢٦١ هـ / ١٨٤٥ م ـ ١٣١٤ هـ / ١٨٩٧ م) ، وهو مواطن مصري آخر معاصر لعلي يوسف ومشارك له في فعاليته الصحفية خاصة ، فقد وقع هو أيضاً في اغراء التركيب بين الاسلام والفكر الغربي . لكن أبرز ما تميز بها هنا هو محاولته الدقيقة لتفسير ظاهرة التأخر عند الشرقيين بالاجمال . وهو حين أقدم على هذه المحاولة لم يجد من وسيلة لذلك خيراً من أن ينظر في الأسباب التي جعلت الاوربيين يتقدمون في مدنيتهم . فمعرفة أسباب التقدم الاوربي تكشف بذاتها عن أسباب « التأخر الشرقي » ، إذ « بضدها تتميز الأشياء » [1] . وفي رأي عبد الله النديم ان « الدعوى الجغرافية المناخية » التي يزعم أصحابها أنه قد قضي على الشرقيين بالكسل والتقاعد عن الأعمال العمرانية وعلى الاوربيين بالعمل وعلى الهمة « بسبب تأثير الجو في انفعال » هؤلاء وأولئك ، غير صحيحة اطلاقاً لانه قد مر على الشرقيين والاوربيين أدوار كانت الأمور فيها معكوسة تماماً . كما أنه ينكر انكاراً أقطع أن يكون الدين الاسلامي نفسه مانعاً من التقدم ، فتقهقر « غير المسلمين » من الشرقيين هو أكبر بكثير من تقهقر المسلمين . وانه لمن العبث ترديد القول ان الاسلام نفسه هو الذي ارتقى بأهله في عصور تاريخية مضت ورفعهم فوق الممالك طرا . ان التقدم والتأخر يدوران ـ كما بينت التجربة الاوربية في مقابل التجربة الشرقية ـ على أسباب رئيسة أربعة ، تتفرع عنها أسباب ثانوية ستة :

أما الأسباب الرئيسة فهي :

١) توحيد الممالك الاوربية للغة في بلادها إماتة لحمية الجنس وتوحيداً لانفعالات السكان بفواعل اللغة ؛ وفي المقابل خطأ ملوك الشرق في ترك المحكومين يتكلمون

---

(١) عبد الله النديم : سلافة النديم ، الجزء الثاني ، القاهرة ١٣١٩ / ١٩٠١ ، ص ١١١ .

بلغاتهم ويتعلمون بها فبقيت الجنسيات حية بحياة اللغة ، ففتح ذلك باب الثـورة والاستقلال عن الدولة – وقع في هذا العرب اولاً ثم الأتراك مؤخراً .

٢) توحيد الاوربيين للسلطة في ممالكهم الاصلية والمقهورة، وفي المقابل جنوح الحكام العرب ، بعد اتساع نطاق المدنية ، الى تسليم السلطة الى الأجناس المحكومة التي انتفضت عليهم ؛ والأمر نفسه حدث للأتراك العثمانيين .

٣) توحيد الممالك الاوربية للجامعة الدينية،في ديارها،التي رفدت وحدتي اللغة والسلطة فقويت هذه الممالك؛ وفي المقابل خطأ ملوك الشرق في اكتفائهم بالفتوح والتغلب على الغير مع تركه على معتقده ودينه . واذا كانت هذه مزية عظيمة في الاسلام فان من الحق القول إنه « لم يجن من هذا الغرس الجميل ثناء ولا شكوراً ، فان اوربا قد هاجمت دياره ودكت عمرانه وحالت بينه وبين التقدم » .

٤) اجتماع كلمة ملوك اوربا على « حفظ الوحدة الاوربية من مس الشرق لها» والاتفاق على توجيه الهمم الى الشرق فتحاً واستعماراً ؛وفي المقابل اتفاق حكام الشرق على النفرة والعداوة والتباعد فاتحين بذلك ثغرة في صفوفهم لدول الغرب التي شجعت هذه العداوات [1] .

بهذا قويت اوربا ، وبنقيضه تأخر الشرق . وقد عزز هذه القوة من جانب وذاك التأخر من الجانب الآخر عوامل فرعية ستة : **أولها** إطلاق الغرب الحرية للكتاب في نشر أفكارهم،وحجر ملوك الشرق على العقول والأفكار في ديارهم . **الثاني** استثمار الأمم الغربية لأموالها في الصناعة والتجارة بحيث اتسعت الثروة ووفر المال ، وتبذير ملوك الشرقيين للمال في الملذات والشهوات أو صرفه في استيراد مصنوعات اوربا بصورة أماتت الصنعة والصناع والثروة في بلادهم . **الثالث** تشجيع دول اوربا للمخترعات والصنائع النافعة بسنها لقانون « الامتياز والمكافأة والشهادات العلمية والعملية ونياشين الشرف .. » ، واغماض ملوك الشرق عن هذه الاعتبارات وعن رعاية العلم والعلماء والاختراعات والمخترعين . **الرابع** مكافحة الدول الاوربية للأمية وتوحيدها للتعليم ونشره ، وترك الملوك الشرقيين لهذا الطريق توهماً منهم ان انتشار العلم يهدد أنظمتهم ، حابسين هم والأغنياء أموالهم عن بناء المدارس ودور

---

(١) عبد الله النديم : سلافة النديم ، ج ٢ ، ص ١١١ – ١١٦ .

العلم مرسلين أبناءهم الى مدارس اوربا « ليتعلموا على قساوسة اوربا أمور دينهم ودنياهم » . **الخامس** : أخذ ممالك اوربا بنظام المجالس وتحميلها المسؤولية للنواب والوزراء الخاضعين للقانون ولنظام الشورى ، وتضييق الملوك الشرقيين على رعاياهم والاستبداد بهم . **السادس** : إحداث الأمم الاوربية لمجالس السمر الفكري والأدبي والمدني العام ، واقتصار مجالس الشرقيين على الغيبة والنميمة والسعي والتباغض مع يأس العقلاء من التفات الناس إلى أبحاثهم وأفكارهم لانصراف معظمهم الى الشهوات[1].

ومع ذلك كله يعود عبد الله النديم ليقرر أن « الدين الاسلامي كان السبب الوحيد في المدنية وتوسيع العمران أيام كان الناس عاملين بأحكامه » . وهو يحث على أن يقوم العلماء اليوم بدورهم في عملية النهوض والارتفاع بالأمة الى سنام الكمال ، كما يرى أن عليهم أن يقوموا بدور بارز في شؤون السياسة ، وينعى عليهم بعدهم عنها وانصرافهم الى العلوم الدينية فحسب بحيث « اذا عُرض عليهم أمر سياسي احجموا عن الخوض فيه لجهل طرقه وان تكلموا فيه بالجرأة كان الخطأ أكثر من الصواب لعدم اشتغالهم بمثله » — وهو ما دفع الحكام الى اهمالهم في المجامع السياسية والأخذ بآراء من هم دونهم في الرتبة العلمية اذا كانوا من المشتغلين بالسياسة المدربين على أعمالها . وهو يطالبهم بألا يتحرجوا من السياسة « اذ ليس في النصوص ما يمنع من الاشتغال بها حتى نعده مصيبة بل كل العلوم الشرعية من قواعد السياسة » [2] . لكنه في النهاية يدعو ، من أجل ايقاف التيار الاوربي ثم مضارعته قوة وعلماً وسعياً وراء التقدم ، الى التحرر من موجبات التأخر التي تنطوي عليها الأسباب الرئيسة والفرعية التي قررها آنفاً . والذي يبدو مؤكداً هو ان عبد الله النديم لم ير أي تناقض بين الطرفين من حيث ان مضامين التقدم ليست في نهاية الأمر إلا التمدن ذاته ، وان الاسلام نفسه هو في طبيعته باعث على المدنية مجسد لها على أرض الواقع والتاريخ . لكن الذي يمكن أن يبعث على التساؤل حقاً هو على وجه التحديد منهج عبدالله النديم في سبره لمعايير التأخر عند المسلمين . اذ هل يستقيم فعلاً القول إن الأشياء بضدها تتميز ؟ وإن معرفتنا لأسباب نهوض الغرب تكفي لأن تكون مؤشراً يعرفنا بأسباب انحطاط الشرق ؟ اذ الى أي مدى يمكن القول ان الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية

---

(١) المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ١١٦ — ١١٩ .

(٢) المصدر السابق ج ٢ ، ص ١٠٨ .

والدينية هناك مكافئة لقرينتها ههنا ؟ ان الذي يبدو هو ان هذا القانون لا يمكن أن يصدق إلا في اطار تقرير وحدة الظروف . ومع ذلك فان هذه قضية لا يسهل التحقق منها .

١٠ – وليس ثمة شك في أن طريقة علي مبارك (١٢٣٩هـ/١٨٢٤م – ١٣١١هـ/ ١٨٩٣ م) في النظر الى هذه المسألة تظل من أكثر طرائق النظر بساطة وتبسيطاً أيضاً . فهو يرى أن « اتساع دائرة العلم والمعلومات»هو الذي نقل البلاد الأورباوية من « حالة التوحش والخشونة » الى درجات الكمال والسطوة والاعتبار ، والى نمو سبل الثروة وزيادتها وحصول التقدم في الفلاحة والتجارة والصناعة والملاحة [١] . لكنه يرى أيضاً أن الفرنج مدينون في تقدمهم في العلوم والصنائع الى اختلاطهم بالمشرقيين واطلاعهم على العلم العربي الذي اشتغلوا فيه ودفعوه الى الأمام دفعاً قوياً. ويؤكد علي مبارك أنه « ليس في أحكام الديانة (الإسلامية) ما يمنع من التقدم في أي علم من العلوم النافعة ديناً ودنيا ، وأن الإسلام قد كان بالفعل سبباً في احياء « التمدن القديم » وما اندرس من الفنون والصنائع النافعة ، وأنه هو « الأساس الحقيقي والمنبع لما يسمونه بالتمدن الجديد المبتدع » [٢] . أما ما حدث في الإسلام من موانع عاقت التقدم عن مسيرته الأصلية فلا يرجع الى بلادة وقصور في عقول العرب ، ولا الى « تغيّر طبيعة أرضهم وهوائها » ، ولا إلى « تغيّر قوانينهم وعاداتهم » – فذلك كله لم يزل كما كان عليه من قبل – وإنما يرجع الى أمرين بارزين : أولهما انحسار تعظيم العلم وأهله ، وثانيهما انحراف خلف الأمة عن سيرة سلف الأمة بنبذهم مصالح الأمة العموميّة وجريهم وراء شهواتهم الخاصة [٣] . فالحقيقة هي أن سلف الأمة قد جروا على اجلال العلم وأهله ، وعلى الترغيب في تحصيل العلم وطلبه « حتى اتسعت دوائره وعلت في جميع البقاع منابره واستنارت به بصائر العباد وانصلح به أمر المعاش والمعاد » ، لا يحصرون ذلك في الأحكام الشرعية والفنون العربية وإنما يتوسعون فيه ليشمل فن الفلاحة والملاحة والتاريخ والتجارة والعمارة والطب والحكمة والفلسفة والرياضة مما كان سبباً في سعادة الأمة واتساع دائرة ثروتها

---

(١) علي باشا مبارك : علم الدين ، مطبعة جريدة المحروسة بالاسكندرية ، ١٢٩٩ هـ/١٨٨٢ م ، جـ ١ ، ص ٣٠٨ .

(٢) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ٣١٣ .

(٣) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ١٣٤٨ – ١٣٤٩ .

وازدياد قوتها وسطوتها ، ويقيمونه على احكام سنن الشريعة وعلى أساس السعي في « المصالح العمومية » الجامعة لكلمة الأمة، المنزهة عن الأغراض الذاتية الفاسدة الباعثة على تفرقها [1] . وفي رأي علي مبارك أن تفرق الأمة وفشلها قد نجما مع ظهور « التمدن الاسلامي الجديد »، حين أكثر الخليفة المأمون[2] من شراء المماليك وتقليدهم المناصب العلية التي أصبحوا معها أصحاب الحل والعقد ، قادرين على الاستعداء على الخلافة نفسها وعلى احتكار أحكام الشريعة ، وهو ما أقدموا عليه بالفعل ، فأخذ العلم في التقهقر وقلّ أهله لفقد ما كان له من المزايا ، واستمر تأخير رجال الفضل من الأئمة وتقديم من لا خبرة له بالشرع ولا بتدبير أحوال الأمة ، وتصور التمدن الاسلامي بغير صورته الأصلية ، فإن أصله كان مؤسساً على العلم والعدل اللذين هما أكبر دعائم الدين ، وأما التمدن الذي قام مقامه فأساسه البغي والظلم وقهر العباد . فبالتمدن الأول كان اجتماع طوائف الأمة بالرضى والاختيار لما كانت تستمد منه من الفوائد التي تعم الجميع والأفراد من جليل وحقير فكانت الناس منجذبة اليه بالطبع فكان ينمو بالتدريج حتى كثر العلم والمال . وبالتمدن الثاني حصل الفشل والتباغض بينهم وصارت الأمة على قسمين ، حاكم ومحكوم ، فتخصص الأول بالمزايا والرتب وتحصيل الأغراض والشهوات ، وانساق القسم الثاني في طريق الذل والقهر وتجرد بالتدريج عن مزايا الشرف حتى كاد يلحق بالحيوان البهيمي الذي يتصرف فيه مالكه من غير أن يكون له اختيار . ولا يشك أحد أن ذلك أكبر أسباب التقهقر . فشتان ما بين زمان أقيمت فيه الشعائر واستنارت منه البصائر وكثرت فيه العلوم والمعارف ، وزمان تعطلت فيه الأحكام وتباغض أهل الإسلام واندرست فيه العلوم ولم يبق من الأحكام الا الرسوم [3] .

وهكذا يتفق علي مبارك مع خير الدين في القول ان العلم والعدل هما أساس التقدم وان الجهل والظلم هما أصل التقهقر . لكن علي مبارك يلح على العامل الأول أكثر من الحاحه على العامل الثاني ، على الرغم من أنه يسلّم في الواقع بالقول ان تقدم العلم وتأخره تابعان أصلاً لدرجة سيادة العدل او الظلم عند الحكام .

١١ — ومهما يكن من أمر فإن تحليلات علي مبارك وعبدالله النديم التي قدماها

(١) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ١٣٤٩ .
(٢) المعروف ان المعتصم (٢١٨ — ٢٢٧ ﻫ) هو الذي فعل ذلك .
(٣) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ١٣٥٠ — ١٣٥١ .

عند نهاية القرن التاسع عشر تماماً ليست الا جانباً ونموذجاً من تحليلات كثيرة شغل بها معظم مفكري هذه الحقبة سواء أولئك الذين كانوا متصلين مباشرة بعالم الدولة العثمانية ومشكلاتها الجوهرية ، أم أولئك الذين بعدوا عن دائرة هذه الدولة دون أن يشغلهم ذلك عن الاحساس بالجامعة الدينية العميقة التي تربطهم بالأقطار الاسلامية والعربية الخاضعة للدولة العثمانية أو البعيدة عن سلطتها ، وعن الشعور بأن ثمة همّاً مشتركاً وداء عميقاً تعاني منه جميع الأقطار العربية والإسلامية ، هو داء التقهقر والانحطاط وسَبْق الغرب لعالم العرب والإسلام بل وتهجمه عليه بقصد تمزيقه وابادته . ان هذا الهمّ معادل تماماً للرغبة في التقدم وفي قطع المسافة التي تفصل العالم العربي الإسلامي المقهور عن العالم الغربي القاهر . وقد رأينا أن بدايات هذا الهاجس القوي ترجع إلى زمن بعيد جداً عن الحقبة التي بدأت الدولة العثمانية تسير فيها نحو الانهيار ؛ ترجع الى عصر ابن خلدون نفسه . واذا شئنا الكلام على العصور الحديثة بشكل عام قلنا إنها ترجع الى الاتصالات الأولى بالغرب وإلى الانطباعات التي تركتها هذه الاتصالات لدى مفكرين من أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي.
وقد كان يمكن لهذه المشكلة أن تطوى نهائياً مع وصول (جمعية الاتحاد والترقي) الى السلطة في الدولة العثمانية بعد انقلاب عام ١٩٠٨ على السلطان عبد الحميد ، وذلك بسبب تسلح هذه الجمعية بمنهاج منظم في الترقي والتقدم، كما كان يمكن تصور البدء بدءاً جديداً بعد اخفاق سياسة هذه الجمعية في سنوات الحرب الاولى وما ترتب على ذلك من تقسيم ممتلكات الدولة العثمانية وانحسار هذه الدولة لتقتصر على تركيا فقط مسلوخة منها جميع دول البلقان واوربا من ناحية ، وجميع الأقطار العربية من ناحية أخرى ، وكذلك بعد الغاء (الخلافة) نهائياً في الدولة التركية عام ١٩٢٤ . لكن العالم العربي قد وجد نفسه من جديد بعد الحرب العالمية الأولى في أوضاع احتلال لا يمكن الرضى بها بأي حال من الأحوال . وقد كان من الطبيعي أن تعزى هذه الأوضاع ثانية الى ظاهرة الضعف والتجزؤ والفرقة التي تعاني منها كافة الأقطار العربية المحتلة أو الواقعة تحت الانتداب . كما كان من الطبيعي أن تعاود مشكلة التقدم احتلال دور بارز لدى المفكرين العرب — أو ان الأصح هو أن يقال إنه كان من الطبيعي ألا تفقد خطورتها وأهميتها في الأوضاع الجديدة ، بـل على العكس من ذلك أن تحتد كل هذه المشكلة وتصبح أكثر فأكثر موضوع تحليل وجدل واقتراحات من المثقفين في الأقطار العربية .

ونحن اذا اقتطعنا « فئة المثقفين » هذه وحدها ونظرنا إليها ـ بغض النظر عن سعة القطاعات الجماهيرية التي يمثلها هذا الفريق أو ذاك داخلها ـ فإننا نلاحظ أن هذه الفئة ككل لا تحتوي على أقلّ قـدر من التجانس ، لكن القضية الجوهريـة المشتركة بينها هي قضية « الاصلاح » والخروج من الواقع المرير : واقع الاستعمار ، والتجزئة ، والضعف والوهن ، وبكلمة : واقع التخلف . أما عند تحديد الوسيلة التي ينبغي أن تلتمس لذلك فإن كل فريق يدير ظهره للآخر ويسلك سبيله الخاص . وفي الفترة التي تلت الحرب العالمية الاولى وحتى الحرب الثانية عرفت الأقطار العربية جلّ التيارات التي نجمت في الغرب . عرفت الليبرالية والعلمانية والقومية بكل اشكالها ، كما عرفت النزعات الاشتراكية والجماعية بشتى صورها[1]. وقبل هذا كله وبعد هذا كله ، كانت الوجهة الإسلامية مستمرة الحضور ، لكنها كانت تتردد أمام دروب متعددة وتتجاذبها أطراف الماضي وأهوال الحاضر وآمال المستقبل ، وتتأرجح ما بين أن تنشط على مستوى « العالم الإسلامي » كله أو أن تنشط على مستوى « العالم العربي » فقط مولية للعالم الآخر اهتماماً وجدانياً خاصاً يتخذ صورة التضامن أو التعاطف أو الدعم المادي أو المعنوي بدرجات متفاوتة . ولم تقف هواجسها عند هذه الحدود وإنما التفتت أيضاً الى شتى أنواع الطعن والنقد والتجريح التي كانت توجه إلى الإسلام من بعيد أو قريب . والحق أنها بذلت جهوداً كثيرة في رد ادعاءات خصوم الإسلام والمسلمين من الغربيين البعيدين عن دائرة المسلمين اليومية . كما أنها لم تقدر على السكوت عن نشاط الارساليات التبشيرية وعن المطاعن الكثيرة التي وجهها كتاب غربيون ومسيحيون الى الإسلام فانبرت لرد هذه الهجمات المتعددة المصادر والمشارب . وينبغي ألا يدهشنا كثيراً انصراف المفكرين المسلمين الى « المواقف الدفاعيـة » و « التسويغية » في هذه الفترة . فقد كانوا يتصدون لجبهات كثيرة : فهناك الليبراليون من ناحية والتغريبيون من ناحية ثانية والعلمانيون المسيحيون خاصة من ناحية ثالثة ومن بعدهم مسلمون أصابتهم هم بدورهم « روح العلمنة » فشقوا الصفوف وخلع بعضهم « الجبّة » ليرتدي ثوباً لم يكن يختلف في نظر المسلمين من معاصريه وممـن جاءوا بعده عن ثوب « يهوذا » الذي خان سيده .

---

(١) انظر بصورة خاصة البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، دار النهار ، بيروت ١٩٦٨ ، ومجيد خدوري : الاتجاهات السياسية في العالم العربي ، بيروت ١٩٦٨ .

ولكن وراء هذه العراقيل والمثبطات ظلت المشكلة الرئيسة ، مشكلة التقدم، تؤرق أذهان هؤلاء المفكرين المسلمين وقلوبهم ، وتدفعهم باستمرار الى بيان حدود هذا التقدم المطلوب .

ولقد كان أمراً مفروغاً منه منذ البداية أن الإسلام مرادف للتمدن والتقدم والترقي ، وان عملية تخطي التأخر والانحطاط باتجاه التقدم والترقي لا يمكن أن تتم الا من خلال المعطيات الأساسية للإسلام نفسه . انعقد الاجماع على هذه النقطة في المرحلة المتأخرة المتقهقرة من حياة الدولة العثمانية أولاً ، ثم بعد الانقلاب العثماني ثانياً ، وأخيراً خلال السنوات التي تلت الحرب الاولى والغاء الخلافة وحتى الحرب الثانية وما بعدها . وقد مثل هذا الاجماع مفكرون كثر ظهروا في جميع أقطار العالم العربي .

لكن ما لم يتم عليه اجماع بين هؤلاء المفكرين–وهو ما أبرز درجة الاصالة لدى كل واحد منهم – الأساس الذي ينبغي التركيز عليه أكثر من غيره في عملية تحقيق الترقي أو التقدم . ذلك ان « الإسلام » باطلاق ، لا يمكن الا أن يكون ظاهرة مجردة تستعصي على الإدراك المباشر . ولكي يتم إدراكها بصورة مشخصة ينبغي أن تتحقق بشكل أو بآخر ، في فعالية محددة أو فعاليات متعددة يكون لها قوة دفع ملموسة تؤثر في هذا الجانب أو ذاك من جوانب الحياة الفردية والجماعية للأمة . ونحن نلمس هذا الآمر اذا ما عطفنا ببصرنا الى تاريخ الفكر الإسلامي عند العرب بالذات وحاولنا تلمس صور التشخص أو التجسد التي بدت عليها الفعالية الدينية الإسلامية في حياتهم . فهي قد اتخذت حيناً صورة الفعالية العقيدية الخالصة فأنتجت الفرق الكلامية الاسلامية من خوارج وشيعة ومعتزلة واشاعرة وغيرهم كما انتجت علم الكلام الإسلامي بمشاكله النظرية الدقيقة وقضاياه المعقدة والساذجة على حد سواء . وهي حيناً آخر اكتست طابع الفعالية العملية أو الفقهية الخالصة فانصبت على المعاملات وعلى العبادات وانتجت علمين كاملين هما الفقه وأصول الفقه كما انتجت خمسة من المذاهب الفقهية الغنية بمناهجها وبمشاكلها : هي المذهب الشافعي والحنفي والمالكي والحنبلي والجعفري . وهي حيناً ثالثاً اتخذت طابع النظر العقلي والطبيعي الخالص الذي امتاز به الاغريق في العصور السالفة ، ووجهت هذا النظر نحو قضايا الوحي فأنتجت فلسفات متعددة تتراوح بين قضايا العقل الخالص وبين قضايا الايمان بدءاً من الكندي في شرق العالم الإسلامي وانتهاء بابن رشد في مغربه . وهي حيناً

رابعاً قد انصرفت عن عالم الشاهد والشخص الى حياة الروح الخالصة لتحاول أن تقيم ضرباً من الصلة أو العلاقة بالمطلق الحق الذي يمّحي عنده كل وجود سواه فتدرك بذلك سعادة لا يعرفها أبناء الأرض ، فأنتجت مذاهب صوفية بلغ التوتر الروحي في بعضها مبلغاً كبيراً فجنح أحياناً جنوحاً منكراً واحتفظ أحياناً أخرى بقدمين على الأرض تفاوت ثباتهما واستقرارهما . وهكذا .. أما وراء هذه التجليات المشخصة المختلفة « للاسلام » فلا يوجد شيء يمكن الوقوف عليه بصلابة من أجل بناء مشروع معين ملموس .

وهكذا الحال أيضاً بالنسبة للمفكرين المسلمين المحدثين . لقد انطلقوا من التوحيد النظري بين الإسلام والمدنية لكن بقي عليهم أن يحددوا ، نظرياً ، الأساس أو الأسس الجوهرية التي ينبغي التعويل عليها من أجل تحقيق التقدم بهذه المدنية .

والواقع أن هؤلاء المفكرين الذين جاءوا بعد جمال الدين الأفغاني لم يبدءوا من لا شيء ، كما هو حال المفكرين الليبراليين مثلاً أو العلمانيين بدرجة أقل . لأنه إن كان ثمة وصف حقيقي أصيل يصدق عليهم فهو بالدرجة الاولى القول إنهم كانوا « مفكرين تاريخيين » ، فوجودهم في العالم ذو امتداد في الزمان البعيد المنصرم من ناحية اذ سبقتهم أجيال كثيرة هي سلف لهم وهم خلف لها ، وذو امتداد اجتماعي — ثقافي عميق من ناحية ثانية . وكل واحد منهم قد تمثل بشكل أو بآخر وبدرجات متفاوتة عصارة التاريخ والثقافة العربيين الإسلاميين ، وكل واحد منهم يشعر بأن عليه أن يكون امتداداً حياً جديداً لهذا التاريخ ولتلك الثقافة في الأزمنة الحديثة . ثم ان لديهم تجارب قريبة العهد يمكن أن تساعدهم على مباشرة العالم الخارجي وأحداثه والحكم عليه بدون غرارة كبيرة . أما التجارب القديمة ، تجارب الأعلام من أمثال الشافعي وأبي حنيفة والماوردي والغزالي وابن خلدون ، فهي ماثلة لديهم دوماً وبامكانهم اللجوء إليها في كل مرة يستدعي الأمر الاحتكام الى قيم ثابتة أو قريبة من ذلك . وبعد هذا كله لديهم جوانب كثيرة من الاسهامات الإنسانية الحديثة التي انتجتها أمم بعيدة عنهم ، وبالذات أمم الغرب .

ومع ذلك فان علينا ألا نتوهم أننا هنا بازاء أفراد كاملين اذ ان هذه العناصر التي توفرت لهم يمكن أن توهم بذلك حقاً — كما أن علينا ألا نظن أن ما توافر لهم كان يمكن أن يجنبهم كل المخاطر والمزالق النظرية والعملية . ان العكس من هذا

كله تماماً هو الذي ينبغي أن يتقرر . فتعقد « الارث الثقافي » وتباين مشاربه ونزعاته، وتضارب التجارب والخبرات فضلاً عن الآراء الخالصة، كل ذلك يزيد في امكانية الوقوع في المحاذير والمخاطر . ولم يكن هؤلاء المفكرون بمنجاة من هذا كله أو من بعضه .

ولقد أشرنا قبل قليل الى تفاوت الفترات الزمنية ومصاحباتها من الوقائع السياسية والاجتماعية التي ينتمي إليها هؤلاء المفكرون . فوجودهم النشط يمتد من أواسط القرن التاسع عشر الى أواسط القرن العشرين . ومعنى ذلك أن بعضهم قد عاش في العهد العثماني الحميدي ، وبعضهم الآخر في الفترة التي انتقل فيها الى الحكم جماعة « الاتحاد والترقي » ، وبعضهم في ظل الاحتلال الانجليزي في مصر أو الفرنسي في سوريا ولبنان ، أو الانجليزي في فلسطين والعراق ، أو الفرنسي في شمال افريقيا العربية . ويمكن أن نضيف الى ذلك أيضاً أن هؤلاء المفكرين ينتمون كما هو واضح إلى أقطار عربية متفاوتة في درجة تطورها الاجتماعي والثقافي والسياسي بل يبدو بعضها أحياناً في عزلة تامة عن بعضها الآخر كما كان الحال بالنسبة للروابط بين أقطار المغرب العربي من ناحية وأقطار المشرق العربي من ناحية ثانية . وربما كان من شأن هاتين الملاحظتين أن تثيرا اعتراضاً قوياً في وجه أية محاولة لدراسة أسس التقدم عند هؤلاء المفكرين المتفاوتين في الزمان المتباينين في المكان .

ان هذا الاعتراض لا يخلو من الوجاهة ، لكن صعوبته تظل في واقع الأمر ظاهرية تماماً . والسبب في ذلك هو أن هؤلاء المفكرين جميعاً ينتمون الى أفق روحي متجانس في جوهره ، وان الأصول التي يمتحون منها ويبنون عليها واحدة كما أن التطلع العام لديهم يظل واحداً . أما الذي يتباين ويختلف فهو الظروف الزمانية والموضوعية التي يقف أمامها هذا المفكر أو ذاك ، والتي تضغط بدورها على المفكر فتجعله يرى أساس الحل للمشكلة المطروحة في هذا الجانب أو ذاك من مجمل جوانب التصور الإسلامي العام ، فيجعله مرتكزاً لتصوراته وعصباً لنشاطه الزمني .

لا شك أن الاجتزاء أحياناً — أو أحياناً كثيرة كما سنرى — بأساس واحد مثلاً لتحقيق التقدم أو الترقي من شأنه أن يضعف من موقف المفكر ، تماماً كما يمكن أن يضعف منه الاكثار من الأسس المعتمدة ، وخاصة في حالة العمل الفردي الخالص . لكن هذه المسألة لا تمثل هنا اشكالاً خاصاً . ان الإشكال يكمن على وجه التحديد في

الصعوبة التي يمكن أن يطرحها على دارس أسس التقدم تباين الظروف الموضوعية والزمانية التي يخضع لها المفكرون الذين هم قيد الدراسة . وهذه القضية ليست مما يستعصي على الحل . اذ يكفي التنويه بهذه الظروف في كل مرة يبدو ذلك ضرورياً حتى توضع الأمور نسبياً ، في نطاقها التقريبي ، اذ لا مجال للتقديرات المطلقة في الأمور الإنسانية .

فلم يبق علينا الآن الا أن نستبق الفصول التالية فنقول ان المفكرين العرب المسلمين في العصور الحديثة قد أداروا « التقدم » في الغالب على أساس أحادي جعلوا له فروعاً جلّ المظاهر الأخرى التي يمكن أن تدخل في مركّب التقدم ، فكان هذا الأساس عند بعضهم عقيدياً مشتقاً من مبدأ (التوحيد) وكان عند بعضهم الآخر سياسياً مستلهماً من ضرورة السلطة الوازعة وتطلعات الفرد والمجتمع السياسيّة ؛ وكان عند آخرين آمِراً قيمياً أو اكسيولوجياً مؤسساً على قيمة المدنية ، أو على القيم الاجتماعية ــ الأخلاقية ، أو على القيم الاقتصادية . أما المركبات الشمولية المتكاملة التي أدرك أصحابها أن « تعدد الأسس » أو « العلل » هو الأصل في طريق التقدم فلم تظهر الا في وقت متأخر جداً ، أو في وقت قريب منا أو معاصر لنا تماماً . ونحن من خلال هذه الصورة وعناصرها الأولية سنحاول الاقتراب من القضية ومركباتها في الفصول التالية .

الفصل الرابع

التوحيد المتحرر

١ – إلى أي مدى ينطلق القول إن عقيدة « التوحيد » أو « الوحدانية » يمكن أن تسلك بصاحبها دروباً متباعدة أو متباينة ؟ وهل تنتمي هذه العقيدة الى مجال النظر الخالص أم أنها تنفذ إلى جوهر الوجود الإنساني الفردي والمجتمعي لتشكله بصورة أو بأخرى ؟ بتعبير آخر : ما الذي مثّله « علم الكلام » الإسلامي التقليدي في حياة المسلمين العقلية والمادية ؟ وما هو الدور الذي أمكن لمبدأ التوحيد منه أن يقوم به في عالم الإسلام المعنوي والمشخص ؟ وهل احتفظ هذا العلم في الأزمنة الحديثة بالوظيفة نفسها والفعالية نفسها التي كان يمارسها في عصور الإسلام الكلاسيكية ؟

اننا نعلم أن مصطلح « علم الكلام » يطلق على ذلك الجهد العقلي أو النظري الذي يهدف الى الدفاع بأدلة عقلية خالصة عن العقائد الإسلامية في وجه خصومها أو في وجه البدع والنحل الزائفة التي يمكن أن تولد داخل المجتمع الاسلامي [1] . هكذا على الأقل كانت بدايته . أما التطور فقد آل به إلى أن يصبح مجموعة من

(١) حول مفهوم « علم الكلام » ، انظر : التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، ص ٢٢ – ٢٣ ؛ ابو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال (مصر ، ١٣٠٩ هـ) ، ص ٦ – ٧ ؛ عضد الدين الايجي : المواقف ، ج ١ ، ص ٣٤ – ٣٨ ؛ سعدالدين التفتازاني : العقائد (١٣٠٤ هـ) ص ٥ – ٧ . سعد الدين التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، مصر ١٣٤١ هـ ، ص ٥ – ٧ . ابن خلدون : المقدمة ، ج ٣ ، ص ١٠٣٥ – ١٠٤٩ ؛ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٥٩ – ٢٦٥ ؛ عادل العوا : الكلام والفلسفة ، ص ١٤ – ٢٢ ؛ عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٧ – ٣٢ ... الخ .

العقائد الفلسفية ــ الدينية التي أريد لها أن تمثل بشكل أو بآخر ، على صعيد النظام المنطقي المجرد ، صورة للمبادىء الأساسية التي لا يكون انسان ما مسلماً إلا إذا أخذ بها . والإنسان هنا لا يكون في الحقيقة مسلماً باطلاق وإنما من خلال مذهب معين ؛ هو ، على سبيل المثال ، مذهب أهل السنة والجماعة ــ بالمعنى الاصطلاحي ــ ، أو مذهب الاعتزال ، أو المذهب الأشعري ، أو الماتريدي ، أو الشيعي ، أو الخارجي . لأن ما حدث في التاريخ فعلاً هو أن هذا العلم قد نشأ في أحضان الفرق الإسلامية التي ولدتها الخلافات السياسية الأولى في الإسلام . أما اكتماله فلم يتم إلا في أحضان الفلسفة الهيلينية المنحدرة الى العرب من الاغريق . ومع أنه امتزج في مراحله المتأخرة ، كما نشهد ذلك مثلاً في « مواقف » عضد الدين الايجي ، بالقضايا الفلسفية ، إلا أنه قد ظل محتفظاً بتميز مسائله وخصوصية قضاياه وبارتباطه المستمر بالأسس الايمانية للدين . فهو لم ينته اطلاقاً في أية مرة من المرات إلى أن يكون بحثاً طبيعياً غير مقيد في قضايا الالهيات أو الفلسفة الطبيعية أو الميتافيزيقية ، على الرغم من دخول أبواب فلسفية كاملة في مباحثه . لقد ظلت مباحث وجود الله وصفاته (التوحيــد) ، والأفعال الالهية والإنسانية (العدل) ، والرسالات السماوية والوحي (النبوة) ، ومصير الإنسان بعد الموت (المعاد) ، وحكم الأمة (الإمامة) . . وغير ذلك ، هي المباحث الرئيسة المميزة لهذا العلم . أما الموضوع الأساسي الذي يعتبر رأساً لهذا العلم والذي به سمي أحياناً « علم التوحيد » فقد ظل دوماً مبحث وجود الله وصفاته . وليس هذا بالأمر الغريب ، إذ ان الإسلام نفسه ، الذي يعتبر هذا العلم نفسه منافحاً عنه ، هو أولاً وآخراً دين « التوحيد » أو دين « الوحدانية » التي تجلت في الشهادة الأولى : « لا إله إلا الله » .

والواقع أن هذا العلم بنزوعه الى التجريد القوي وباعتماده على الطابع الجدلي العقلي والمنطقي الخالص ، وبانتهائه الى الخوض في مسائل عارضة جزئية ، طبيعية حسية أو مفارقة للحس ، قد انتهى إلى أن يكون علماً جافاً لا حياة فيه ، أو على الأقل قد كفّ عن أن يكون له أي تأثير في حياة الإنسان المسلم المشخصة . اذ ما الذي يمكن أن يعنيه لدى هذا المسلم القول مثلاً ان الله وجود محض واجب الوجود ، وإنه عالم بعلم هو عين ذاته أ بعلم ليس هو عين ذاته ، وإنه حي بنفي الموت عنه ،

أو عالم بنفي الجهل عنه . . وهكذا ، مما عرض للمسلمين من جدل مع المخالفين ألزمهم الخوض فيه خوضاً واسعاً وفرض عليهم تأسيسه على معان مركوزة في الطبيعة أو في العقل ؟ لا شك أن قضية « الفعل الالهي » وشموله أو عدم شموله ، والفعل الإنساني واطلاقه أو تقييده ، قد كان لهما صدى بعيد في حياة المسلمين. لكن ينبغي أن يعزى هذا الأثر لا إلى الجدل الكلامي نفسه ، وإنما الى « الشعور » الإنساني المباشر المعاش بهذه العلاقة التي تربط بين الله والخليقة أو بين الإنسان وفعله الخاضع للثواب وللعقاب . فأولئك الذين انتهوا الى نظرة « الهية التمركز » — اذ جعلوا الله مبدأ ووسطاً وغاية لكل وجود ولكل فعل في الوجود — لم يقرروا ذلك الا لاحساسهم الوجداني بأن قدرتهم وفعلهم منوطان بوجود خارج عنهم هو الوجود الالهي ، وهم لم يلتفتوا إطلاقاً الى ما يثيره موقف كهذا من صعوبات في وجه « التكليف الشرعي » . والذين أحسوا بهذا هم أولئك الجدليون فحسب من أصحاب هـذا الموقف ، فحرصوا على تقديم كل التسويغات الممكنة لانقاذ هذا المبدأ . أما الذين انتهوا الى موقف « انساني التمركز » — جاعلين للإنسان نصيباً، أو كل النصيب ، في القدرة على أفعاله وفي تحقيقها بالفعل — فقد شعروا هم أنفسهم أيضاً بهول القول ان الله هو فاعل كل شيء وإنه ليس للعبد من فعله شيء ، وقدّروا أن من شأن ذلك اسقاط مبدأ التكليف الشرعي إسقاطاً مروعاً ، فدفعهم هذا إلى تسويغ المسؤوليـة الإنسانية عن الفعل بشتى الطرق، العقلية منها والنقلية . لا شك أنه لا يمكن للفعالية الكلامية العقلية المنطقية الخالصة أن تظل غير ذات جدوى اجتماعياً ، لكن من المحقق أن منطق المتكلمين يظل بالنسبة للمؤمنين العاديين منطقاً لا حياة فيه .

ولسنا في حاجة كبيرة للتأكد من غياب التأثير النفسي — الاجتماعـي لمبدأ (التوحيد) الكلامي في عصور الإسلام الكلاسيكية . فنحن لا نجد في أي كتاب من كتب « علم الكلام » التقليدية متكلماً واحداً يتوجه الى وعينا الشامل الكلي ليبيّـن لنا المعاني أو النتائج الحيّة التي تترتب على مبدأ (الوحدانية) الذي يمثل دوماً أول أو ثاني الأبواب الرئيسة في كتب « علم الكلام » . ان المؤلف لا يذهب إلى أبعد من تقرير نقليّ أو عقلي لهذه « الوحدانية » في وجود الله . أما ما يعنيه هذا بالنسبـة « للمؤمن » في حياته اليومية أو الزمنية المشخصة فهو أمر مهمل تماماً . ولا شك أن هذا هو أحد الأسباب التي تجعل المؤمنين بالاجمال يعزفون عن هذا العلم ويفضلون

« التصوف » عليه ، إذ ان المتصوفة قد اعتادوا أن يهجروا من الإنسان زاوية « اللغة » و « المنطق » ليلجؤوا إلى زاوية الشعور والوجدان المشخص ، لكن ذلك قد أدى بهم لا إلى مجرد الهجر لهذين الأمرين وإنما الى خيانتهما حقيقة ، بما أوصلهم اليه هذا العلم الذي أطلقوا عليه اسم علم « الحقيقة » . ولقد يمكن القول حقاً أن نشأة التصوف في الإسلام لا ترتد فقط إلى ظاهرة الفساد الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية ، وإنما أيضاً إلى ظاهرة « العقلنة » المسرفة التي تجلت في علم الكلام والفلسفة الهيلينية على حد سواء .

والواقع أن علم الكلام الكلاسيكي الذي خاض معارك مجيدة في وجه خصوم الإسلام وحفظ للعقيدة الإسلامية تماسكها وصرامتها المنطقية وأصولها الراسخة ، قد كان عاجزاً ، في صورته المجردة الممنطقة ، عن أن يقوم بدور حيوي فعال في الحياة الزمنية والروحية للإنسان المسلم . وكلتا النزعتين اللتين هيمنتا عليه : النزعة « الالهية التمركز » التي يمثلها « أهل السنة والجماعة » — بالمعنى الاصطلاحي والنزعة « الإنسانية التمركز » التي يمثلها المعتزلة بوجه خاص ، قد كانتا عاجزتين ، على المدى البعيد ، عن تحقيق دور مستمر الفعالية على الصعيد الاجتماعي ، وذلك بسبب القيود التي لا بستهما كلتيهما . فأهل السنة والجماعة ، الذين أفسحوا مجالاً خصباً لشعور « التقوى » ، قد انتهوا الى التقليل من شأن الفعالية الإنسانية الحاسمة على الأرض ووجهوا الإنسان نحو الحياة الأخرى أولاً وآخراً . أما المعتزلة فعلى الرغم من مصادرة مذهبهم على فكرة « الحرية الإنسانية » ، إلا أنهم قد انتهوا الى الغلو في تمجيدهم لصورة مجردة ، بل مسرفة في التجريد ، لله وللإنسان ، ففاتتهم الى حد ما فكرة « الله الحي » حقاً والإنسان « التقي » الذي يتحرك في المجتمع على قدمين من الروح ، وذلك على الرغم من غياب كل الشكوك التي يمكن أن تغري خصوم الاعتزال بأن يوهنوا من اخلاصهم ومن صدق طويتهم وقصدهم. وفضلاً عن هذا كله فإن الطابع الجدلي القوي لعلم الكلام قد فتح المجال لبدع مختلفة انتهت الى تشويه الصورة الخالصة لمبدأ التوحيد نفسه . وحين نفذت هذه البدع الى مبدأ « العدل » أو إلى حقل الأفعال الالهية والإنسانية تمكنت من إحداث شلل الفعالية الزمنية عند المسلمين . وقد صحب هذه المظاهر جميعاً تقهقر سياسي واجتماعي بدت معه العصور المتأخرة عصور فوضى وفساد وكدر ، وأصبحت الحقيقة لا تنشد الا في تلك العصور

التي سبقت هذه المظاهر فلم ينتج عن ذلك الا النزعة الى الكف عن « الاجتهاد » ثم سد أبوابه ، من أجل الجمود على الموجود أو على التقليد القديم .

٢ ـ لقد أدرك بعض المفكرين المسلمين المحدثين « اشكالية » علم الكلام هذه، فراحوا يبحثون عن « علم كلام جديد » ـ إن أمكن القول ـ ، علم للكلام يكون للتوحيد فيه وظائف جديدة ، ويكون علماً « محرِّراً » للإنسان ، وعلماً صافياً خالصاً من الشوائب والأكدار . وان علماً تكون له هذه الخصائص لقادر حقاً على أن يدفع بأصحابه إلى الأمام بحيث يجعل حركتهم مطلقة نشطة وحياتهم أبعث على الأمل والرجاء . لقد انتهى هؤلاء المفكرون الى ما انتهى اليه محمد اقبال من ضرورة القول باصلاح « علم الكلام » ، وذلك بالتأكيد على أن المطلوب ليس هو « العلم بالله » أي بوجوده وإنما « الاتصال » به و « تجديد الصلة » به عن طريق توفير الدافع الداخلي الذي يجعل قلب المؤمن « ينتفض » ويسترد « الحياة » فينتصر على الخمول والجمود والعطالة [1] . وهذا بالذات ما عناه المفكر الجزائري مالك بن نبي حين قال : « ان مشكلتنا ليست في أن « نبرهن » للمسلم على وجود الله بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة » [2] . وهذا ما لا يحققه « علم الكلام » التقليدي الذي يمجد الجدال وتبادل الآراء ويضع في مكان « المشكلة النفسية » في النهضة « مشكلة كلامية » تعلم المؤمن مسألة وجود الله فحسب لكنها لا تساعده على أن يحيا هذا الوجود كما حياه « السلف » [3] ، أو أنها « تعلم المسلم عقيدة هو يملكها » ولا ترد الى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الايجابية . وهذا هو أيضاً ما انطلق منه المفكر المغربي المعاصر محمد عزيز الحبابي والمفكر المصري عثمان أمين .

والواقع أن علينا أن نقف عند القرن الثامن عشر لكي نشهد بدايات تجديد « علم التوحيد » ، مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب بالذات (١١١٥هـ / ١٧٠٣م ـ ١٢٠٦هـ/ ١٧٩١ م) في قلب الجزيرة العربية ، وبعيداً عن وهج المدنية الغربية . لقد بدت

---

(١) محمد اقبال : تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ترجمة عباس محمود ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

(٢) مالك بن نبي : وجهة العالم الاسلامي ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٥٥ .

(٣) المصدر السابق .

هذه الحركة التي أطلق عليها فيما بعد اسم «الوهابية» ، استئنافاً للاحتجاجات الحنبلية التي عبر عنها مفكر مسلم سابق هو تقي الدين ابن تيمية (٦٦١ هـ / ١٢٦٣ م — ٧٢٨ هـ / ١٣٢٧ م) وتحقيقاً عملياً لانتقاداته المعارضة للبدع المستحدثة في الحياة الدينية والاجتماعية اليومية [١] . فهي بالتالي وفي الوقت نفسه دعوة إلى الرجوع إلى « الشهادة » كما فهمها السلف الإسلامي ، أي أنها تقرير للإسلام الحقيقي الذي جاء ليرفض ، قبل كل شيء ، جميع الآلهة التي أبى المشركون الا أن يضعوها الى جانب « الله الواحد الأحد» ويتعبدوا لها بشتّى الأشكال والصور ، والتي وجد العرب المسلمون في الجزيرة أنفسهم ينجرّون إليها شيئاً فشيئاً بحيث انتهو بالاسلام الى صورة متعددة الألوان من الشرك أو على الأقل الى صورة من التوحيد والعبادة تشوبها الأكدار . وقد بدت « شوائب » الاخلاص في التوحيد والعبادة للوهابية في مظاهر متعددة أهمها :

١) دعاء غير الله أو دعاء أحد مع الله : كدعوة الأولياء ، اذ إن في هذا معنى العبادة . وليس لمخلوق أن يدعو مخلوقاً الى كشف ضر أو جلب خير مهما كانت نية الداعي ومهما كان مقام المدعو .

٢) والاستغاثة بغير الله من الغائبين والمائتين ، وبصورة خاصة عند قبورهم ؛ فان الاستغاثة بالمخلوق غير جائزة وهي مخالفة للتوحيد .

٣) والتوسل بالنبي لمعنى غير التوسل بالطاعة أو بالدعاء أو بالشفاعة .

٤) والاستعاذة بغير الله وأسمائه وصفاته : ومنه خرافات التعاويذ والتعازيم ومخاطبة الجن في معالجة المصروع .

٥) والحلف بغير الله ، اذ يقتضي التوحيد ألا يحلف مخلوق بمخلوق .

٦) وزيارة القبور ، قبور المسلمين وغير المسلمين ، إذا لم يكن المقصود منها

---

(١) انظر جولدتسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ٢٣٨ ، (نقله الى العربية محمد يوسف موسى وآخرون) القاهرة ، دار الكاتب المصري ، ١٩٤٦ . ومن أجل التعرف على شخصية ابن تيمية وأفكاره أنظر اعمال هنري لاوست ، على وجه الخصوص :

H. Laoust : Essai sur les Doctrines Sociales et Politiques de T. Ibn Taimiya, le Caire, 1939 .

وبالعربية كتابي الشيخ محمد أبو زهرة ، ومحمد يوسف موسى عن ابن تيمية ، القاهرة .

الذكرى والاعتبار ، وإذا كانت مصحوبة ببدع أو إذا كانت لطلب الحوائج أو الشفاعة من أصحابها (١) .

وهذه الأصول التي ترتد اليها الوهابية محدودة كما هو بيّن ، لكنها مع ذلك بعيدة الخطر في أثرها النفسي والاجتماعي لدى المؤمن . فالشهادة ، مفهومةً على هذا النحو ، تبدو بالدرجة الأولى تحريراً للإنسان من سلسلة الأشباح وتحريراً للعقل من سلطة الخرافات والأوهام . وهي تعني أيضاً استقلالاً انسانياً فريداً بازاء كل ما هو مخلوق ، أي أنها تحرير للانسان من سلطة الانسان .

لم يعن الوهابيون اطلاقاً بالتدليل على وجود الله أو على نبوة الرسل أو على اثبات المعاد وما أشبه ذلك من قضايا علم الكلام الإسلامي التقليدي – اذ لم يكن أهل الجزيرة في حاجة الى هذه البرهنة اطلاقاً – لكنهم عنوا فقط بتخليص التوحيد من الكدر الحسي المشخص الذي أغرقه فيه جهل عامة المسلمين . والواقع أن الوهابيين يشبهون ، من هذه الزاوية بالذات ، المعتزلة . وقد يبدو هذا التشبيه على قدر عظيم من المفارقة والغرابة ، إذ لم تجر العادة حتى الآن الا على المقابلة بين ما أحدثته الوهابية في الحياة الإسلامية وبين ما أحدثته حركة الاصلاح الديني (البروتستانتية) في الحياة المسيحية . ومع ذلك فان التقابل بين الوهابية والاعتزال لا يبعد عن الصواب كثيراً . اذ ما الذي ميّز المعتزلة عن سواهم غير القول بالتوحيد في الذات الالهية وصفاتها وفي إنكارهم لكل وجود متميز لهذه الصفات عن الذات ! وبتعبير آخر : أليس أحد المسوغات الأساسية لوجود الاعتزال هو ادعاء المعتزلة أن ما يذهب إليه عامة أهل السنة في الصفات يؤدي إلى تأكيد المزاعم المسيحية المتصلة بألوهية المسيح ، تلك المزاعم التي يراد لها أن تكون مدعومة بالنصوص القرآنية نفسها ؟ وبالتالي اثبات صورة من صور التعدد في الذات الالهية ، وهو أمر يلزم بالقول بالتوحيد العقلي على الطريقة التي نهج عليها المعتزلة ؟ لكن من المؤكد أن فرقاً جوهرياً يظل يفصل الوهابية عن المعتزلة .وهذا الفرق يكمن في أن المعتزلة ، في دفاعهم عن التوحيد ، لم يقصدوا إلا إلى التوحيد في صورته العقلية الخالصة ، وعلى مستوى العلاقة بين الذات وصفاتها ،

(١) محمد بن عبد الوهاب : كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد ، بيروت ، المكتب الاسلامي ط ٢ ، ١٣٩٠ هـ ، ومحب الدين الخطيب : الوهابية (الزهراء جـ ٢ ، م ٣ ، القاهرة ، صفر ١٣٤٥) ، ص ٨١ – ٩٣ .

دون أن يكون لمفهومهم هذا أي أثر على الحياة المادية للإنسان . أما «التوحيد»، أو صفات التوحيد لدى الوهابية ، فإنه ذو مضمون نفسي اجتماعي عميق ، فهو في الحقيقة توحيد « محرر » بكل معنى الكلمة : فهو محرر من الخرافات والأوهام أي من سلطة اللاموجود ، وأخطر من ذلك أنه محرر للإنسان من سلطة الإنسان نفسه ، وهذا تحرير لا يعدله ، اجتماعياً ، أي تحرير آخر . وبفضل هذه الميزة ومن هذه الزاوية بالذات ، يصح القول بكل تأكيد أن الوهابية عود إلى مذهب السلف الحقيقي ، لأننا نعلم بالفعل أن ما ميز الإسلام الأول وما كوّن قطب الرحى فيه إنما كان يدور حول هذا المعنى بالذات لـ « الشهادة » . فاستقلال الإنسان بازاء الإنسان ورفض الإنسان لكل سلطة غير سلطة الله لا يمكن أن يعنيا بالنسبة له إلا انفتاحاً على الحقيقة والوجود في صفائهما الأصلي . ولهذا يبدو بعض المزاعم التي أطلقت بحق الوهابية غير ذي أساس ، أما بعضها الآخر فإنه يضع الأمور في غير مواضعها . وإن هذا الباحث — الذي رأى في الوهابية حركة « تقف في أقصى الجناح اليميني المحافظ » وتمثل، برفضها « للعلمانية والعصرية والاقتباس من الحضارة الغربية » وبجريها « وراء سراب الحكومة الدينية الإسلامية في صحارى الحجاز واليمن » وبمعاداتها للغرب ومنجزاته التقدمية، اتجاهاً رجعياً خطراً على الإسلام [1] —يتخطى الشروط الموضوعية للحكم . فهو فضلاً عن جهله بقيمة المعطيات السوسيولوجية والتاريخية للمشكلة، يبسط الأمور الى درجة يظن معها أن مشكلة الحركة الوهابية نفسها كانت تكمن بالذات في ضرورة « الاقتباس » عن الغرب ، وهذا ، بكل تأكيد ، هو آخر ما ينبغي أن يطلب من أصحاب هذه الحركة في الظروف التي رافقت نشأتها وتطورها . أما ما أنجزته هذه الحركة في تجلياتها المتأخرة ، وأما ما تلا البداية — الأصل لهذه الحركة فليس ههنا محل الخوض فيه وتقويمه . وكل ما يمكن قوله الآن هو أن الوهابية لم تدفع ، عملياً واجتماعياً، بعودها السلفي الى نتائجه المنطقية اللازمة ، وأنها ظلت حبيسة أطر ثقافية عاجزة أصلاً عن استخدام الينابيع السلفية لأغراض العالم الحديث .

٣ — وينبغي أن يقال أيضاً إن الإسهام الذي قدمته الفكرة الأساسية في الوهابية قد كان على رغم خطورته وأهميته : محدوداً جداً وفي حاجة إلى إغناء وتطوير،

---

(١) د. أحمد عبد الرحيم مصطفى : حركة التجديد الاسلامي في العالم العربي ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٣٤ .

وخاصة في المواطن التي لم تكن تبعد عن قلب العالم الحديث بعد الجزيرة العربية عنه ، أي في البقاع التي لم تكن للعقيدة الاسلامية فيها السيادة المطلقة . وهذا ينطبق بصورة خاصة على الهند ، وعلى الدولة العثمانية نفسها ، وعلى مصر . ففي هذه البلدان نجد مذاهب وديانات شتى ، فضلاً عن الفلسفات المختلفة القديمة منها والحديثة . وقد كان على عقيدة التوحيد في هذه الأرجاء أن تكشف في ذاتها عن امكانيات أخرى وتستجيب لأمور لم تكن ماثلة في الجزيرة العربية . ولقد كان أبرز هذه « الأمور الحديثة » هو آمر التمدن أو التقدم ، كما كان جمال الدين الأفغاني هو أبرز من كشف في « الاعتقاد » الديني عن استجابته لهذا الآمر وعن قدرته على تحقيق الكمال للنوع الإنساني ،من حيث ان هذا الكمال نفسه هو الغاية القصوى للتمدن . بتعبير آخر : وطن جمال الدين نفسه على التدليل على أن الفاعلية الأصلية لعقيدة التوحيد هي فاعلية اجتماعية تمدينية . وقد عرض أفكاره حول هذه الوظيفة في رسالته المشهورة في «الرد على الدهريين»التي سبقت الإشارة الى بعض جوانبها ، لكن الحاجة في هذا المقام تدعو الى الرجوع ثانية إلى عدد من النقاط فيها .

لقد رأينا أن الدين ، في تقدير جمال الدين الأفغاني ، قد أتاح للبشر بناء « قصر من السعادة مسدس الشكل » أساسه مجموعة من العقائد والخصال تقيم الاجتماع البشري على دعائم ثابتة وتضمن للمدنيّة اصلاحاً مستمراً وللبشر أصولاً من المحبة والعدالة تتحقق معها سعادتهم . وكذلك رأينا أن أكبر خطر يهدد هذا القصر ، في رأي جمال الدين ، هو الخطر الآتي من « النيشرية » أو « الدهرية » أو « الطبائعية » أو « المادية » ، كما بدا الحال في الهند . لذا كانت مكافحة هذه الفلسفة واجباً لاغنى عنه ولا مفر منه .

ولقد المع جمال الدين إلى مظاهر متعددة يبدو فيها الدين بحق دعامة أساسية للبناء الاجتماعي والعمراني . لكن أعظم هذه المظاهر التي وقف عندها وأبان عن خطرها من هذا الوجه ، هي تلك التي تخص إنكار المبدأين الأساسيين اللذين يقوم عليهما كل اعتقاد ديني : الألوهية من ناحية ، والبعث أو الحشر من ناحية ثانيـــة .

ان جحود « النيشريين » لهذين الركنين يجر معه بالضرورة « إفساد الهيئة الاجتماعية وتزعزع أركان المدنية » . وبيان ذلك « ان كل فرد من نوع الإنسان قد أودع بحسب

فطرته وبناء بنيته شهوات تميل به إلى مشتهيات ، ولا يستطيع تسكين هواه ولا كسر سَورة نفسه الابنيل ما يمكنه من تلك المشتهيات ، كأنه يعالج ألم الطلب بما يصل اليه من المطلوب . ويلاحظ الأفغاني أن الطبيعة لم تحدد طريقاً معينة يسلكها الراغبون للوصول إلى مشتهياتهم ، فثمة سبل كثيرة بعضها حق وبعضها باطل ، بعضها يقوم على سفك الدماء واغتصاب الحقوق وبعضها الآخر يسلك طريق التعفف . لذا لزم أن تقصر النفوس على طريقة محدودة وتوقف أهواؤها عند حدود معينة لا يجوز لها تخطيها . وقد يبدو أن « المدافعة الشخصية » تصلح لأن تكوّن هذا السبيل ولكن هذا يحوّل ساحة الإنسانية الى حلبة يطحن فيها القوي الضعيف ، فيظن حينذاك أن التحلي بصفة « شرف » النفس يمكن أن يكون ملجأ صالحاً لحل الاشكال . لكن هذه الصفة غير مطلقة وليس لها المعنى عينه لدى كل الأمم ، وما يبدو لدى أمة من الأمم فعلاً « شريفاً » يمكن أن ترى فيه أمة أخرى فعلاً خسيساً دنيئاً ، وحينئذ قد يقال ان الرادع للهوى والقامع للشهوة ليس إلا الدولة . وقد يبدو هذا حقاً لأول وهلة . ولكن ليس يخفى « أن قوة الحكومة إنما تأتي على كف العدوان الظاهر ورفع الظلم البيّن، أما الاختلاس والزور المموه والباطل المزيّف والفساد الملون بصبغ من الاصلاح ونحو ذلك مما يرتكبه أرباب الشهوات ، فمن أين للحكومة أن تستطيع دفعه وأنّى يكون لها الاطلاع على خفيات الحيل وكامنات الدسائس ومطويات الخيانة ومستورات الغدر حتى تقوم بدفع ضرره ! .. ثم أي وازع يأخذ على أيدي أصحاب السلطة أنفسهم ويمنعهم من مطاوعة شهواتهم ومظالمهم ومن أن يكونوا رؤساء للسارقين قادة للناهبين أعواناً للجائرين ! » (١) . فلم يبق إذن ، في رأي جمال الدين ، من رادع قامع للشهوة والهوى الا أمر واحد هو الاعتقاد بالألوهية ، أي « الايمان بأن للعالم صانعاً عالماً بمضمرات القلوب ومطويات الأنفس ، سامي القدرة ، واسع الحول والقوة » قد « قدّر للخير والشر حزاء يوفاه مستحقه في حياة بعد هذه الحياة » (٢) . ان هاتين العقيدتين هما بحق « وازعان قويان يكبحان النفس عن الشهوات ويمنعانها عن العدوان ، ظاهرة وخفية ، وحاسمان صارمان يمحوان أثر الغدر ويستأصلان مادة التدليس . وهما أفضل وسيلة لإحقاق الحق والتوقيف عند

(١) الرد على الدهريين (الاعمال الكاملة) ، ص ١٧٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٧١ .

الحد » . وهما كذلك مجلبة للأمن ومتنسَّم للراحة . وبدون هذين الاعتقادين لا تقرر هيئة للاجتماع الإنساني ولا تلبس المدينة سربال الحياة ولا يستقيم نظام المعاملات ولا تصفو صلات البشر من شائبات الغل وكدورات الغش فتسكن شياطين الرذائل في القلوب ويمحي كل ما يمكن أن يحمل المرء على المعاونة والمرادفة والرحمة وعلو الهمة والمروءة وما أشبه ذلك من الأخلاق التي لا غنى للهيئة الاجتماعية عنها [(١)] .

فليس غريباً إذن أن تؤدي تعاليم « النيشريين الماديين» المنكرة لعقيدة الألوهية والبعث إلى تقويض أركان المدنية وإلى نسف بناء الإنسانية وتذريته في ذيول السافيات والى الرجوع بالإنسان الى مرتبة الحيوانية العجماء ، لا يستنكف عن الكيد والمكر والغدر والدنية والخيانة . كما أنه ليس غريباً ، في مقابل ذلك ، أن يؤدي الاعتقاد الديني الى الارتقاء بالمدنية وبنظام الجمعية الإنسانية ، وإلى تحصيل أكبر قدر من السعادة للإنسان المجتمعي في حيـــاته الأولى على الأرض ، وإلى الصعود بالإنسان نفسه إلى ذروة الكمال الصوري والمعنوي ، وبالتمدين إلى ذرى الكمـــال العقلي والنفسي [(٢)] .

لكن ينبغي أن نحذر الصور المشوهة للعقيدة ، فانها يمكن أن تؤدي الى نتائج معاكسة تماماً للمقصد الحقيقي للدين . فعقيدة الجبر مثلاً ، التي يقول أصحابها إنهم لا خيار لهم على الاطلاق في ما يفعلون وإنهم يرون أنفسهم كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الرياح كيفما تميل ، يمكن حقاً أن تعطل قوى هؤلاء « الجبريين» وتفقدهم داعية السعي والكسب فيتحولوا من عالم الوجود إلى عالم العدم [(٣)] . وإنه لمن الضروري على أي حال أن يتقرر أن الإسلام ينبذ هذه العقيدة نبذاً قاطعاً . أما ما يأخذ به من القول بالقضاء والقدر فمختلف تماماً عن الجبر ، إذ هو لا يعفي الفاعل من مسؤوليته ، لأنه يقر له بكسب عمله وبأن له جزءاً اختيارياً فيه . وكذلك الحال في التوكل والركون إلى القضاء ، فإن الشرع قد طلبه في العمل لا في البطالة والكسل [(٤)] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٧١ .

(٢) الرد على الدهريين (الاعمال الكاملة) ، ص ١٧٢ – ١٧٣ .

(٣) رسالة في القضاء والقدر (الاعمال) ، ص ١٨٤ . تنبغي الاشارة هنا الى ان هذه الرسالة قد نشرت في العروة الوثقى وان كتابتها تنسب عادة الى محمد عبده لكنها تعبر في الواقع عن موقف جمال الدين ايضاً .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٨٧ .

ان من الضروري ، في رأي الافغاني ، أن يتصدى فريق من أهل الدين الإسلامي لشتى الشبه التي تلقى في وجه المسلمين وان يدافعوا عن الملة في هذه الأوقات التي كثرت فيها التهجمات والأقاويل والطعون . كما أنه من الضروري لانصراف عن « التقليد » الذي يجر إلى الإعجاب بالأجانب والاستكانة لهم . وأكثر من هذا كله لا بد من « حركة دينية » تنصرف الى قلع ما رسخ في عقول العوام ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية على غير وجهها الحقيقي ، حركة شبيهة بالحركة الدينية التي قام بها لوثر في البروتستانتية .

لقد كان جمال الدين معجباً بلا شك بحركة الإصلاح البروتستانتي التي مثلت بالدرجة الأولى ثورة على السلطة البابوية والإكليركية . ولم يكن حاله في هذا إلا شبيهاً بحال معظم المفكرين المسلمين في مصر والشام في القرن التاسع عشر الذين ابدوا بازاء البروتستانتية حماسة لم يبدوها بازاء الكاثوليكية . فقد رأوا أن حركة الإصلاح البرونستانتي تحقق في النهاية، في المسيحية، بعض ما طالب به المسلمون دوماً . هذا فضلاً عن أنهم اعتقدوا ان البروتستانتية تقترب من الإسلام قرباً رأوا معه أن تحول البروتستانتي إلى الإسلام هو أمر ممكن تماماً ، اذا ما عرض عليه الإسلام بشكل سليم [1] . لكن جمال الدين لم يتمكن من تكريس جهود تذكر من أجل بناء هذه الحركة بسبب انصرافه إلى العمل الثوري السياسي . ومع ذلك فالفضل يرجع اليه في تنبيه واحد من ألمع تلامذته ومريديه الى هذه الجوانب الجوهرية من أمر العقيدة ، أعني الشيخ محمد عبده . كما أن الفضل يرجع اليه أيضاً في الكشف عن الوظيفة الاجتماعية للعقيدة بالصورة التي أشرنا إليها أكثر من مرة . والحق أن جمال الدين كان ملهماً لمعظم الحركات الدينية الاسلامية التي ظهرت في العالم الإسلامي حتى الحرب العالمية الاولى . أما المفكرون المسلمون الذين عاشوا بين الحربين فقلّ ان أفلت أحد منهم من تأثيره أو إلهامه أو توجيهه او الإحالة اليه .

٤ ــ ولقد انقضت قرون عدة قبل أن يظهر ، في الإسلام ، كتاب جديد في علم الكلام . ذلك أن المؤلفات الأساسية في هذا العلم ترجع بالدرجة الأولى الى

---

(١) انظر محمود السمرة : Christian Missions and Western Ideas in Syrian Muslim Writers (1860 – 1918) , PP. 15 116 (طبعة دكتيلوغرافية) .

القرنين الثالث والرابع الهجريين . وما صُنّف بعد ذلك لم يكن الا استئنافاً للآراء التي وردت في تلك المؤلفات السابقة أو تأريخاً لها ، دون أن يخلو مع ذلك من بعض لتطويرات .أما المؤلفات المتأخرة فقد كانت شروحاً لا تضيف الى العقائدالمعروفة شيئاً ذا بال، وقد دارت جميعها تقريباً في فلك المذهب الأشعري أو ما يقرب منه . وكذلك كان حال المؤلفات الحديثة ؛ فان (ام البراهين) الذي وضعه أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي [1] ، و (الجواهر الكلامية في العقائد الإسلامية) الذي صنفه الشيخ طاهر الجزائري (١٢٦٨هـ/١٨٥٢م — ١٣٣٨هـ /١٩٢٠م) [2] ، وغير هذين من كتب علم الكلام ، قد ظلت تتحرك في دائرة علم الكلام وعلم أصول الدين التقليديين ، بعيداً عن مشاكل الفكر الحديث وافرازاته اللاهوتية والفلسفية . ولم ينفرد من بين المؤلفات الحديثة بعناصر « كلامية » جديدة حقاً الا « رسالة التوحيد » التي صنفها الشيخ محمد عبده (١٢٦٦هـ/ ١٨٤٩ م — ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥ م) .

والحقيقة أن « رسالة التوحيد » قد كانت أبرز المؤلفات الكلامية الحديثة على الاطلاق ؛ القاها صاحبها ، في صورتها الأولى ، عام ١٣٠٣ هـ / ١٨٨٥ م ، على طلبة « المدرسة السلطانية » في بيروت حين كان مبعداً عن مصر اثر ثورة عرابي (١٢٩٩ هـ / ١٨٨٢ م) التي لم تكلل بالنجاح ، ثم أجرى عليها بعض الاضافات والتعديلات عند طبعها للمرة الأولى في عام ١٣١٥ هـ . وليس ثمة شك في أن هذه الرسالة تمثل أحد أهم الجهود البنائية الإيجابية التي بذلها محمد عبده في حياته التي حفلت بشتى النشاطات ، إن لم نقل إنها أبرزها جميعا . ذلك أن كتاباته الأخرى قد امتازت بالروح الجدلية الدفاعية أو التسويغية أو بالوقوف عند نقاط عملية فقهية جزئية كانت موضوع فتوى واجتهاد، أو ببعض الاهتمام بتفسير القرآن ، أو بالخوض في بعض قضايا السياسة التي ما لبث أن لعنها .

والذي يبدو لاول وهلة هو أن « رسالة التوحيد » ليست إلا استئنافاً كلياً شاملاً للأفكار الكلامية والفلسفية التقليدية . فأثر ابن سينا والأشاعرة والمعتزلة بيّن في بعض أقسام « التوحيد » الخالصة . والاطار العام لمعتقدات أهل السنة التقليدية واضح

---

(١) ابو عبدالله السنوسي : (العقيدة) السنوسية ، تحقيق لوسياني ، الجزائر ١٩٠٨ .

(٢) الشيخ طاهر الجزائري : الجواهر الكلامية في العقائد الاسلامية ، دمشق ١٣١٢ هـ/ ١٨٩٤ م.

كل الوضوح . وينبغي علينا الا نخدع كثيراً بإلحاح الشيخ محمد عبده على الجانب العقلي الذي يمكن أن يوحي بأثر صريح للاعتزال ، اذ على الرغم من أن للعقل عنده حدوداً لا يتخطاها — اذ هو لا يدرك الا عوارض بعض الكائنات أما الوصول الى كنهها أو حقائقها فأمر يمتنع عليه [1] ، تماماً كما هو الحال عند الفيلسوف الالماني (كانت) — الا أن الخطاب لا يجوز أن يكون مقتصراً عليه أو موجهاً اليه وحده . فليس الإنسان عقلاً يشتق علومه من الاحساسات أو من ذاته أو من حدسه للوجود فحسب ، وإنما هو أيضاً فاعلية وجدانية لا تخضع لعملية البرهان المنطقي المنظم وجيزاً كان أم مفصلاً . وإنه لأمر مؤكد في رأي محمد عبده، أن سلطة الوجدان على الإنسان أقوى من سلطة العقل.اذ من ذا الذي يقيس أفكاره وآراءه بمنطق أرسطو أو بفلسفة أفلاطون ؟ وأي أثر يمكن أن يتركه في « النفس » ذلك المنطق أو تلك الفلسفة ؟ وهل يستطيع العقل وحده أن يصلح الأعمال ويحول دون وقوع الفرد في الشهوات أو أن يكون مرجعاً ذا قوة ردع أو دفع في حالة الإسراف المضر أو في حالة القصد المطلوب المفيد ؟ إن أقصر الطرق وأقومها في التأثير على الانسان لا يأتي الا من « نافذة الوجدان المطلة على سر القهر المحيط من كل جانب » ، فهي التي تذكر هذا الإنسان « بقدرة الله الذي وهبه ما وهب ، الغالب عليه في أدنى شؤونه اليه ، بما في نفسه ، الآخذبأزمّة همه » ؛ وهي التي « تسوق اليه من الأمثال في ذلك ما يقرب الى فهمه ، ثم تروي له ما جاء في الدين المعتقدبهمن مواعظ وعبر ومن سير السلف في ذلك الدين ما هو أسوة حسنة ، وتنعش روحه بذكر رضا الله اذا استقام وسخطه عليه اذا تقحم. عند ذلك يخشع منه القلب وتدمع العين ويستخذي الغضب وتخمد الشهوة » [2] . ان الأخلاقيين والسياسيين والفلاسفة يعجزون جميعاً عن اثارة النفس الفردية وطبقات الناس جميعاً من أجل دفعها الى حالة يغلب الخير فيها على العمل ويتجه فيها العمل إلى المنفعة العامة فضلاً عن الخاصة وترتفع فيها الشرور والمضار من عالم البشر . ان هذا كله لا يتيسر إلا « بالعقيدة الدينية » ، هذه العقيدة التي بفضلها وحدها يمكن للعيون أن تبكي ، وللزفرات أن تصعد ، وللقلوب أن تخشع [3] .

---

(١) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ط ٤ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ م ، ص ٥٩ .

(٢) رسالة التوحيد ، ص ١٢٥ — ١٢٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٦ — ١٢٧ .

لا شك ان هذه اللهجة جديدة تماماً في مصنفات « علم الكلام » أو « التوحيد ». كما أنه جديد أيضاً القول إن العقل يضمن صحة أصول العقيدة بينما يناط بالوجدان حمل الإنسان بوجوده الكلي على العمل الاخلاقي . وأبعد من هذا كله القول ان « الدين أشبه بالبواعث الفطرية الالهامية منه بالدواعي الاختيارية » [1] . ولكن ألا يعني هذا في نهاية التحليل « اهمال العقل بالمرة في قضايا الدين » ، والقول بكل بساطة إن أساس الإيمان هو « التسليم المحض » ؟ عن هذا الاعتراض يجيب محمد عبده بأن الذي تقرر عنده هو « ان العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد الهي ، كما لا يستقل الحيوان في ادراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها بل لا بد معها من السمع لادراك المسموعات مثلاً . كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات . والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لاجله والاذعان لما تكشف له من معتقدات وحدود أعمال » . بتعبير آخر : إن قدرة العقل تقع في دائرة التدليل على مبادىء الايمان وعلى تقرير الاصل الذي ينبجس عنه مضمون الايمان . أما بعد ذلك ، أي بعد « التصديق بالنبوة » ، فتصبح مهمة العقل التصديق بجميع ما جاء به النبي ، « وأنه لم يستطع الوصول الى كنه بعضه والنفوذ الى حقيقته » . وهذا لا يعني ان على العقل قبول « ما هو من باب المحال المؤدي إلى مثل الجمع بين النقيضين أو بين الضدين في موضوع واحد في آن واحد — فإن ذلك مما تتنزه النبوات عن أن تأتي به — فان جاء ما يوهم ظاهره ذلك في شيء من الوارد فيها وجب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مراد وله الخيار بعد ذلك في التأويل مسترشداً ببقية ما جاء على لسان من ورد المتشابه في كلامه ، وفي التفويض إلى الله في علمه . وفي سلفنا ، من الناجين ، من أخذ بالأول ومنهم من أخذ بالثاني » [2] .

وإنه لأمر ثابت أن أهم ما جاء به الدين الإسلامي ، مما يعتبر أساساً له ومنطلقاً جذرياً ، هو « توحيد الله » في ذاته وأفعاله ، وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين . ولقد جرت العادة على الاقتصار في هذا المقام على إقامة الأدلة — العقلية أو النقلية أو العقلية النقلية معاً — على « أن للكون خالقاً واحداً متصفاً بما دلت عليه آثار صنعه من الصفات

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٩ .

العلية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها، وعلى أن لا يشبهه شيء من خلقه ، وان لا نسبة بينه وبينهم الا أنه موجدهم وأنهم له وإليه راجعون : (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد)–وما ورد من ألفاظ الوجه واليدين والاستواء ونحوها له معان عرفها العرب المخاطبون بالكتاب ولم يشتبهوا في شيء منها – ، وأن ذاته وصفاته يستحيل عليها أن تبرز في جسد أو روح أحـد من العالمين وإنما يختص سبحانه من شاء من عباده بما شاء من علم وسلطان على ما يريد أن يسلطه عليه من الأعمال على سنة له في ذلك في علمه الأزلي الذي لا يعتريه التبديل ولا يدنو منه التغيير ، وحظر على كل ذي عقل أن يعترف لأحد بشيء من ذلك إلا ببرهان ينتهي في مقدماته إلى حكم الحس وما جاوره من البديهيات التي لا تنقص عنه في الوضوح بل قد تعلوه (. .) وقضى على هؤلاء كغيرهم بأنهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا خيراً ... » . ولقد التزم محمد عبده بهذا كله ،لكنه لم يقف عنده، وإنما أبان عن مضامين متعددة في المبدأ الرئيسي لهذا كله، مبدأ التوحيد . فمبدأ التوحيد ذو فاعليات مختلفة بعضها نفسي وبعضها اجتماعي وبعضها أخلاقي وبعضها تمديني ، لذا لم يقتصر الخطاب على العقل والفهم واللب وإنما أشرك فيه « العواطف والإحساس والوجدان الباطن » ، فمثّل الإسلام بذلك تجاوزاً لما قامت عليه الديانتان السماويتان السابقتان : اليهودية والمسيحية .

لقد مثل التوحيد ، لدى محمد عبده ، طاقة محررة من الطراز الأول . فمعنى الرد المستمر الى « الله » وحده ، ومعنى « الشهادة » بالذات ، اجتثاث جذور الفتنة بكل صورها وأشكالها أولاً ، أي تطهير العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافية والارتفاع بالإنسان الى أسمى مراتب الكرامة . والتوحيد يعني ثانياً رد الحرية إلى الإنسان واطلاق ارادته من القيود التي كانت تكبلها سواء أتمثلت في الرؤساء الدينيين والكهنة أم في القوى الخفية التي يمكن أن يتوهم أنها حالّة مثلاً في القبور أو الأحجار أو الأشجار أو الكواكب أو في حملة الأساور والمحتالين والدجالين . بهذا تحرر الإنسان من عبودية كل موجود ما خلا الله . وهذا يتضمن القول ان « التوحيد » يعني تقرير المساواة بين الناس ورد التفاوت والتفاضل بينهم إلى عقولهم ومعارفهم وفضائلهم – على المستوى الاخلاقي – والى عملهم الفعلي الخالص ، لا إلى بطالتهم – على المستوى الاجتماعي . فكان طبيعياً إذن أن يجعل الإسلام مقياس الوضع الإنساني، عاجلاً وآجلاً ، دائراً على العلم والتقوى والكسب من العمل .

والتوحيد يعني ثالثاً حرباً على التقليد واختلاعاً لأصوله الراسخة في المدارك ونسفاً لما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم . وهذا يعني بدوره ايقاظ العقل من سباته وتخليصه من هيمنة « سدنة هياكل الوهم » ، والجهر بأن الإنسان لم يخلق ليقاد بالزمام ولكن ليهتدي بالعلم والأعلام . إنه يعني تحرر العقل من سلطة الآباء والأجداد، ومن سلطة أرباب الأديان خاصة ، وعودته الى مملكته، يقضي فيها بحكمته، مع الخضوع في ذلك لله وحده والوقوف عند شريعته التي « لا حد للعمل في منطقة حدودها ولا نهاية للنظر يمتد تحت بنودها » .

والتوحيد يعني رابعاً رد الكثرة الى الوحدة ، والتنابذ والفرقة والتخالف إلى الاتحاد والالفة والتجمع . وهذا يصح في رد العقائد إلى دين الله الواحد ، كما يصح في رد مظاهر الفرقة الاجتماعية الى الوحدة والتضامن [(١)] . وبكلمة : يتم للإنسان، بمقتضى التوحيد وبمقتضى دينه، امران عظيمان طالما حرم منهما هما استقلال الارادة واستقلال الرأي والفكر ، بهما تكمل انسانيته وبهما يستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطرة التي فطر عليها [(٢)] . ولا يقف الشيخ محمد عبده عند هذا الاستنتاج بل يستشهد برأي بعض المفكرين الغربيين فيضيف إلى ذلك القول « إن نشأة المدنية في أوروبا إنما قامت على هذين الأصلين . فلم تنهض النفوس للعمل ولم تتحرك العقول للبحث والنظر إلا بعد أن عرف الكثير أنفسهم ، وان لهم حقاً في تصريف اختيارهم وفي طلب الحقائق بعقولهم » . أما أصل هذا الذي تم في « الجيل السادس عشر من ميلاد المسيح » فهو « شعاع سطع عليهم من آداب الإسلام ومعارف المحققين من أهله في تلك الأزمان » [(٣)] .

---

(١) ذهب محب الدين الخطيب ، وهو واحد من اعلام النهضة الذين تأثروا بمحمد عبده ، الى ان معجزة التوحيد الاسلامي الاجتماعية – السياسية تمثلت ايضاً في اعادة الوحدة القومية واللغوية للشعوب السامية حيث « اصبحت اللغة العربية لغة جميع الساميين كما كانت اللغة السامية الاولى لغتهم الوحيدة قبل التشتت والانقسام» ، وكذلك بصورة خاصة ، في اعادة (الوحدة) الى القبائل العربية والى اللغة العربية بالذات التي كانت لهجاتها المتعددة المتباينة في القبائل المختلفة مظهراً من مظاهر الفرقة والضعف القومي في الامة العربية (محب الدين الخطيب : سلطان اللغة العربية) (مقالة منشورة في مجلة الزهراء ، المجلد ٢ ، ص ١٤٩) ، وانظر ايضاً رسالة : اتجاه الموجات البشرية في جزيرة العرب ، ص ٥٠ ، وكذلك مقالة « اللغة العربية وقاعدة التوحيد» ،الزهراء، المجلد السابق ، و « الحديقة » ، مجلد ٢، ص ٨٧ .

(٢) الرسالة ، ص ١٥٠ – ١٥٥ .

(٣) الرسالة ، ص ١٥٥ .

ومع ذلك فقد زعم جابريبل هانوتو ، السياسي الفرنسي المعاصر لمحمد عبده ، أن حالة التأخر التي يعاني منها المسلمون ترتد ، في نهاية التحليل ، إلى العقيدة الإسلامية نفسها . إذ في الوقت الذي انتجت فيه المسيحية المدنية الحديثة برمتها لم ينتج الإسلام إلا تقهقراً وانحطاطاً ! وفي رأيه ان العقيدتين الأساسيتين اللتين يمكن أن يعزى اليهما هذا الانحطاط هما على وجه التحديد عقيدة « التوحيد الخالص » وعقيدة « القدر » . أما عقيدة « التوحيد » فإنها، بتقريرها للقدرة والعظمة اللامتناهيتين والعلو المطلق لله ، تضع الإنسان في درك الوجود وتدفعه بالتالي إلى إغفال شؤون نفسه وبث القنوط في فؤاده وايهان عزيمته في الدنيا . أما عقيدة « القدر » فانها تلغي ارادة الإنسان وتشل فعاليته وترد وجوده إلى العدم [1] .

ولقد كان رد محمد عبده حاسماً وعنيفاً . فأولاً : ليس ثمة علاقة بين الدين المسيحي والمدنية الحاضرة لأنالانجيل قد أمر أهله بالانسلاخ من الدنيا والزهادة فيها وأوصى بأن يجعل مالله لله وما لقيصر لقيصر . ومن العسف أن يقال ان مدنية الملك والسلطان والذهب والفضة هي مدنية أصلها المسيحية [2] . وثانياً : عاب القرآن صراحة على أهل الجبر رأيهم وأنكر مقالتهم وأثبت الكسب والاختيار في نحو أربع وستين آية . أما ما قرره من احاطة علم الله وشمول قدرته فلا يلغي قوة التمييز والاختيار عند الإنسان ؛ والمذهب السائد في الإسلام هو التوسط بين الجبر المطلق والاختيار المطلق[3] . وثالثاً : إن التنزيه الإسلامي يقال بالاضافة إلى التشبيه والتجسيد اللذين وقعت فيهما الديانات السابقة للإسلام ولا يعني إطلاقاً قطع الصلة بين العبد وربه . فهو على العكس من ذلك تماماً قد قرب العبد من الله حين الغى كل واسطة بينهما وجعل الإنسان مستعداً بملكاته الذاتية الى الارتقاء الى أسمى درجات الكمال التي يمكن أن تدركها الطبيعة الإنسانية ، لكنه حظر عليه الولوج إلى مقام الألوهية الذي تفرد به الله نفسه وإلى مقام النبوة الذي خُص به نفر محدود اختارهم الله لأداء رسالاته . أما في ما عدا ذلك فلا حجاب ولا مانع يقف في وجه الإنسان واستعداداته

---

(١) انظر مقالتي هانوتو في كتابه(الاسلام والرد على منتقديه) للشيخ محمد عبده ، القاهرة ١٣٤٦ / ١٩٢٨ ، ص ١٣ الى ص ٢٨ .

(٢) الاسلام والرد على منتقديه ، ص ٣٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٦ – ٣٨ .

الشخصية [١] . ورابعاً : ليس الإسلام ديانة روحانية مجردة خالصة وإنما هو أكثر من ذلك . حقاً إنه حياة روحانية وجدانية ، لكنه أيضاً وبالمقدار نفسه ،انخراط في الزمان والدنيا . فهو مهماز للمسلمين يحثهم على جلائل الأعمال الدنيوية والأخروية على حد سواء [٢] . وهذا هو ما أتاح له بناء مدنية شاملة ارتقت بأربابها ارتقاء لم يعرف التاريخ له مثيلاً . أليس يكفي للتنويه بدوره ما قرره أحد المسيحيين الغربيين أنفسهم ــ مما يطعن في القائمين على المسيحية لا في المسيحية نفسها حين قال : « أقامت النصرانية في الأرض ستة عشر قرناً ولم تأت بفلكي واحد ، وأخذ المسلمون يبحثون في هذه العلوم بعد وفاة نبيهم ببضع سنين » [٣] . ومع ذلك فقد اعترف محمد عبده ، في رده على هانوتو ، وكذلك في رده على فرح انطون الذي زعم في سياق الكلام على ابن رشد أن الإسلام قد اضطهد العلم والفلسفة في الوقت الذي تسامحت فيه المسيحية معهما فأنتجت المدنية الحديثة ، اعترف بأن خللاً قد حدث في العقيدة الدينية عند المسلمين وأدى الى حالة الانحطاط التي تـرين على حياتهم منذ قرون. ولكن سبب هذا الانحطاط لا يرجع بأي حال من الأحوال الى طبيعة الاعتقاد الديني الإسلامي نفسه.فإن أصول هذا الاعتقاد لايمكن إلا أن تكون حافزاً على التمدن والتقدم كما كان الحال في بدايات الإسلام حين كانت المعتقدات سليمة صحيحة . فطابع العقلانية لأسس الإيمان ، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ، والاعتبار بالوقائع التاريخية والطبيعية الوضعية من أجل استنباط سنن الكون وقوانينه والافادة منها في حياة المؤمنين الزمنية ، وقلب السلطة الدينية من أسسها بمحو آثار كل عبودية لغير الله ، والإتيان على كل رقابة أو نفسية عقلية وخارجية ، ومودة الإسلام للمخالفين في العقيدة ، والجمع بين مصالح الدنيا والآخرة بل وتقديم صحة الحياة على صحة الدين ــ كل ذلك لا يمكن إلا أن يكون باعثاً على السعي لتحصيل أقصى أطوار الرقي والكمال . وهذا ما أفضت اليه هذه الأصول في حياة المسلمين التاريخية حين انطلق هؤلاء في الآفاق ينشرون الإيمان ويشجعون على تحصيل العلوم الأدبية والعقلية والكونية ، وينشئون دور الكتب العامة والخاصة والمدارس وبيوت العلم ، ليصلوا في النهاية إلى مرحلة الاكتشافات القائمة على التجربة والمشاهدة وليتخطوا بذلك

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٥ – ٤٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٥ .

مدنية اليونان ويخرجوا أوروبا من ظلمة الجهل بما حملوا إلى أهلها من علوم وبما عرّفوها من التجربة والمشاهدة اللتين تبنى عليهما هذه العلوم [1] .

فالانحطاط إذن لا يرجع إلى العقيدة الإسلامية نفسها وإنما إلى انقلاب الصورة الأصلية لهذه العقيدة ، أو بتعبير آخر : هو يرجع إلى توقف فاعلية هذه العقيدة بسبب من توقف فاعلية أهلها أنفسهم [2] . ان خللاً جسيماً قد أصاب بعض عناصر هذه العقيدة ، فأدى إلى ما يشبه الشلل ، أو إلى ما يسمى بالجمود .

والجمود ليس من طبيعة الإسلام وإنما هو « علة عرضت على المسلمين عندما دخل على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم » . أما السبب في تمكنها من نفوسهم فهو « تلك الشجرة الملعونة » ، شجرة السياسة . فهذه الشجرة لم تحول الإسلام من « دين عربي » إلى « علم عربي » فحسب ، وإنما دفعت بأحد الخلفاء الذين اتخذوا من سعة الإسلام جُنة لأخطائهم ، إلى أن يستبدل بالجيش العربي – الذي ظن أنه يمكن أن يكون عوناً لخليفة علوي على حكمه – جيشاً أجنبياً من الترك والديلم وغيرهم ممن اصطنع لنفسه باحسانه واستعباده وممن لا يخشى من جانبهم خطراً ، فما كان من ذلك إلا أن « استعجم الإسلام وانقلب عجمياً » ، واستبد

---

(١) محمد عبده ، الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، القاهرة ١٣٢٠ / ١٩٠٢ ، ص ٩٠ – ١٠٤ .

(٢) ادرك مفكر الشام عبد الرحمن الكواكبي (١٢٦٥هـ / ١٨٤٨م – ١٣٢٠ هـ / ١٩٠٢ م) هو أيضاً الأثر الذي يعزى الى الخلل الحادث في بعض العقائد الدينية والأخلاقية في منشأ «الفتور» في الإسلام ، وأشار في (أم القرى) على لسان « الفاضل الشامي » إلى أثر العقيدة الجبرية التي « من بعد كل تعديل فيها جعلت الأمة جبرية باطناً قدرية ظاهراً » ، وإلى أثر النزعة التزهيدية التي حث أصحابها « على الزهد في الدنيا والقناعة باليسير والكفاف من الرزق وإماتة المطالب النفسية كحب المجد والرياسة والتباعد عن الزينة والمفاخر والإقدام على عظائم الأمور وكالترغيب في أن يعيش المسلم كميت قبل أن يموت » . لكن الكواكبي لا يسلم إطلاقاً بأن للقدر والزهد الحقيقيين دوراً تمدينياً سالباً . فهو يلاحظ ، على لسان « البليغ القدسي » ، أن الأصول الجبرية والتزهيدية في عقائد الأمة موجودة في جميع الديانات لتعدل من شره الطبيعة البشرية في طلب الغايات ، وأن المسلمين لم يلجؤوا إلى القدر والزهد الا عندما غلب عليهم جهل الأسباب والمسببات الكونية والعجز عن كل عمل ، فكان ذلك منهم تمويهاً لا تديناً . وبكلمة : إن الأصول الجبرية ليست سبباً للفتور بل هي سبب لاعتدال النشاط وسيره سير انتظام ورسوخ . والزهد الحقيق الذي نعرفه عن الصحابة والخلفاء الراشدين مثلا كان دافعاً عظيماً إلى العمل ومجابهة المشاق وعظائم الأمور ... وما ورد في النصوص الدينية في شانه يوجه إلى الترغيب بالأثرة العامة ، أي بتحويل المسلم ثمرة سعيه للمنفعة العمومية دون خصوص نفسه (عبد الرحمن الكواكبي : أم القرى / الأعمال الكاملة ، القاهرة ١٩٧٠ / ، ص ١٤٩ – ١٥١) .

الجند الجدد بالسلطان وبالدولة حاملين الى الإسلام خشونة الجهل وألوية الظلم . فلم يحفلوا بالعلم ولا بأهله الحقيقيين وإنما حملوا كثيراً من أعوانهم على أن يتدرجوا في سلك العلماء ويتسربلوا بسرابيله ، فيدخلوا على العامة من باب التقوى وحماية الدين ليحسنوا التقاليد والشعائر التي سادت في الوثنية وغيرها ويسنوا من عبادة الأولياء والعلماء والمتشبهين بهم ما يدفع بالناس الى الضلالة ، ويقرروا ، بعد هذا كله ، « ان المتأخر ليس له أن يقول بغير ما يقول المتقدم » وجعلوا ذلك عقيدة « حتى يقف الفكر وتجمد العقول » . ولم يقفوا عند هذا وإنما بثوا في العامة في شتى الأطراف من يقنعهم بأنه « لا نظر لهم في الشؤون العامة ، وان كل ما هو من أمور الجماعة والدولة فهو مما فرض فيه النظر على الحكام دون من عداهم ومن دخل في شيء من ذلك من غيرهم فهو متعرض لما لايعنيه، وان ما يظهر من فساد الأعمال واختلال الاحوال ليس من صنع الحكام وإنما هو تحقيق لما ورد في الأخبار من أحوال آخر الزمان وانه لا حيلة في اصلاح حال ولا مآل ، وان الأسلم تفويض ذلك الى الله ، وما على المسلم الا أن يقتصر على خاصة نفسه »[1] .

وانه لأمر طبيعي أن تكون عقيدة « القدر » هي أحد الأسلحة التي لجأ اليها هذا الجيش من المضللين الذين يعاونهم « ولاة الشر » ، لإيهان العزائم وتثبيط النفوس وغل الأيدي عن العمل[2] . كما أنه من الطبيعي أن تجد هذه الخرافة وغيرها أرضاً خصبة في عالم ساده الجهل أو اريد للجهل فيه أن يسود ، فتردف حالة « اليأس » التي راحت ترين على النفوس وتسلب المسلمين الأمل الذي كان الدين « يخترق بـه أطباق السموات » ، وتؤدي بهم إلى وضع هو أشبه بوضع « العجماوات » ، وضع يعريهم تماماً من الإسلام لكي لا يبقى منه على أجسادهم وقلوبهم إلا « صورة » بلا معنى[3] . ان مفاسد الجمود لا تقف عند حد ، لكن جناياتها تظهر أكثر ما تظهر في اللغة وفي التعليم .

أما جناية الجمود على اللغة فقد تبلورت في قصر «المحصلين تحصيلهم على فهم

---

(١) الاسلام والنصرانية ، ص ١٢٤ .

(٢) لقد توسع محمد عبده في أمر هذه العقيدة وحدد موقفه منها في رسالة « القضاء والقدر » التي نشرت في (العروة الوثقى) . وقد سبق أن عرضنا لهذا الموقف عنه عند الكلام على جمال الدين الافغاني، اذ لا فرق بين موقف الاثنين بصدد الموضوع ، فلا نعود للتفصيل فيه ههنا .

(٣) الاسلام والنصرانية ، ص ١٢٥ .

كلام من قبلهم » اذ ليس للمتأخر إلا أن يأخذ بما قال المتقدم ، وهذه الحالة أدت بهم إلى النظر في الألفاظ لذاتها وبالتالي إلى اهمال علوم السلف ، فضلاً عن التنكب عن الخروج على جمود القدماء .

وأعظم من هذه الجناية جناية « التفريق وتمزيق نظام الأمة » بالتشبث بنزعة التمذهب والتشيع للفرق والمذاهب وقصر السلوك على « تقليد » معين مع ما صحب ذلك من طعن اتخذته « السياسة » لتقوية تمايز الفرق وتناحرها بحيث يسهل لأصحابها السيادة .

أما الجمود في الشريعة فقد ضيّق على أهلها بعد سعة وتسامح ، وسهّل الخروج عنها لصعوبة فهم عبارات الفقهاء فضلاً عن تشددهم واختلافهم في مذاهبهم . ومن الطبيعي أن يجر هذا فساداً في الأخلاق وانحرافاً عن حدود الشريعة وعجزاً عن متابعة أحكام الدين .

وأشد من الجمود في العمل الجمود في العقيدة . فبعد أن كان العقل هو ينبوع اليقين واصل مبادىء الإيمان صار النقل هو الأصل في ذلك .

أما الجمود في التعليم فقد أصابت شروره فريق المتعلمين على « الطرق الجديدة » ، أي الأجنبية ، والمتعلمين على « الطرق الرسمية » الدينية ، على حد سواء . فأولئك ضعف ايمانهم ووهن بما سرى إلى أفئدتهم وعقولهم من التعليم الأجنبي ، وذووهم سادرون بعلمهم القديم لا يلتفتون إلى طرق الاقناع والاستدلال التي يمكن أن تقي أبناءهم من الضلال . أما أبناء « التعليم الديني » ، الرسمي وغير الرسمي ، فقد جمد تعليمهم عند العلوم القديمة لا يتخلله شيء من العلوم الحديثة ؛ وإذا عرفوا شيئاً منها أنكره معلموهم عليهم ونفروهم منه وطالبوهم بالعودة إلى كتب الدين ليجدوا فيها كل شيء مما ينصرهم على أنفسهم وعلى خصومهم ، لكنهم اذا ما ارادوا فعل ذلك لم يسهل عليهم العثور على هذه الكتب فضلاً عن فهم ما فيها من عبارات مشتتة معقدة منفرة [1] .

ولقد توج هذا « الجمود على الموجود » بنيانه النفسي بهذه الحالة الرهيبة من

---

(١) الاسلام والنصرانية ، ص ١٢٦ – ١٤٤ .

اليأس التي ولدت فريقاً من الجاهلين الخاملين « العدميين » الذين لا يقفون عند الشك في ذواتهم وإنما يذهبون أيضاً إلى تشكيك الناس في أنفسهم وفي دينهم ذاته . نعم ، لقد بات أولئك الجاهلون الخامدون يقولون ما يقوله بعض أعداء القرآن أنفسهم : « إن الزمان قد أقبل على آخره ، وان الساعة أوشكت أن تقوم ، وإن ما وقع فيه الناس من الفساد وما مني به الدين من الكساد وما عرض عليه من العلل وما نراه فيه من الخلل ، إنما هو اعراض الشيخوخة والهرم فلا فائدة في السعي ولا ثمرة للعمل . فلا حركة الا الى العدم ، ولا يصح أن يمتد بصرنا الا الى العدم ولا أن ننتظر من غاية لأعمالنا سوى العدم » [1] . لكن هؤلاء « العدميين » ، حفدة الجهل وأعوان اليأس ، يهرفون بما لا يعرفون : « ماذا عرفوا من الزمان حتى يعرفوا أنه كاد ينقطع عند نهايته ؟ ان الذي مضى بيننا وبين مبدأ الإسلام الف وثلاثمائة وعشرون عاماً . وإنما هي يوم وبعض يوم أو بعض يوم فقط من أيام الله تعالى . وان آيات الله في الكون — وان كانت تدل على ان ما مضى على الخليقة يقدر بالدهور الدهارير — تشهد بأن ما بقي لهذا النظام العظيم يقصر عن تقديره كل تقدير ، فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً ! ان ما بيننا وبين مبدأ الإسلام لا يزيد عن عمر ستة وعشرين رجلاً كل رجل يعيش خمسين سنة . فهل يعد مثل ذلك دهراً طويلاً بالنسبة الى دين عام كدين الإسلام ! ان زمناً كهذا لا يكفي — وقد تبين أنه لم يكف — لاهتداء الناس كافة بهديه . ولم تقم القيامة على الدين ولم تقم على شرهم وطمعهم ! » [2] . ان الحق هو أن الله قد وعد بأن يتم نوره وبأن يظهره على الدين كله ، وان هذا الدين قد سار في هذه الطريق وفي سبيل التمام والظهور على العقائد الباطلة أعواماً ثم انحرف به أهله عن سبيله . لكن « لن ينقضي العالم حتى يتم ذلك الوعد ويأخذ الدين بيد العلم ويتعاونا معاً على تقديم العقل والوجدان فيدرك العقل مبلغ قوته ويعرف حدود سلطته فيتصرف فيما أتاه الله تصرف الراشدين ويكشف ما مكّنه فيه من أسرار العالمين حتى إذا غشيته سبطات الجلال وقف خاشعاً وقفل راجعاً وأخذ أخذ الراسخين في العلم » معترفاً بأن لقدرته متقطعاً ولعلمه حدوداً . هنالك يلتقي العقل مع الوجدان الصادق ويتحدان في الوجهة بمقتضى الفطرة والغريزة اذ هما « عينان للنفس تنظر بهما : عين تقع على القريب وأخرى تمتد الى البعيد » ؛ العقل ينظر في الغايات والأسباب

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤٨ — ١٤٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٧٤ .

والمسببات والبسائط والمركبات ، والوجدان يقع على مشاهدات الحس الباطني وعلى الحدوس الشعورية والوجودية المباشرة . والنفس في حاجة إلى كلتا هاتين « العينين » اذ هي لا تنتفع باحداهما حتى يتم لها الانتفاع بالأخرى ، فالعلم الصحيح مقوّم للوجدان ، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم . أما الدين الكامل فهو « علم وذوق ، عقل وقلب ، برهان وإذعان ، فكر ووجدان » [1] . وان اقتصار الدين على أحد هذين الأمرين يسقط احدى قائمتيه ، أما التخالف بين العقل والوجدان فلا يعني إلا أن شرخاً قد أصاب الفرد فحوّل الإنسان الى إنسانين والوجود الى وجودين

بهذا سيتخطى الإسلام حالة « الجمود على الموجود » وحالة الانحطاط التي يعاني منها . وهو حين ينجح في تحرير نفسه من حالة الانحلال التي قيّد بها — وسينجح قطعاً لأن علة الجمود عارضة ستزول ولأن الشدائد والقوارع التي حلت بدياره لن تلبث أن تنبه أهله من غفلتهم وسباتهم — لن يقف ابداً عثرة في سبيل المدنية ، ولكنه ، على العكس من ذلك تماماً ، « سيهذبها وينقيها من أوضارها » [2] . ومتى عرفت المدنية الإسلام ، ومتى عرف أهل الإسلام المدنية ، فانها ستكون من أقوى أنصاره .

لا شك ان الثورة على الجمود والتقليد ، واعادة الروح إلى جسم الإسلام العليل بأهله يمثلان أعظم اسهام قدمه الشيخ محمد عبده في تاريخ الإسلام الحديث . وهو حين أفسح للوجدان مكانة تكاد تعلو على مكانة العقل فيه قد نفث فيه فعلاً روحاً جديدة . لكن اذا كانت هذه العملية التي قام بها محمد عبده قادرة على حل المشكلة الذاتية التي كان يعاني منها الإسلام ويتعرض لها التوحيد ، مشكلة الجمود العقلي والنفسي ، فانها لم تكن قادرة على حل المشكلة الخارجية التي كان التوحيد يجد نفسه بإزائها وجهاً لوجه . فالإنسان ليس ثراء باطنياً وغنى روحياً ذاتياً فحسب ، ولكنه أيضاً انفتاح على الطبيعة الخارجية ، الطبيعة المشخصة بقوانينها وسننها التي لا تمثل للوجدان أولاً وإنما تمثل للعقل . بتعبير آخر لم يكن الوجدان قادراً على حل مشكلة « العلم الحديث » الذي غزا به الغرب الإسلام في عقر داره ، لا في صورة منجزات مادية جزئية عجيبة وفعّالة — فهذا لا يجلب معه بادىء ذي بدء سوى الدهشة والاعجاب اللذين ما يلبثان أن يتبددا بأثر العادة والإلف — ولكن في صورة

(١) المصدر نفسه ، ص ١٥٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٨ .

« نظريات علمية » لا تبعث على الدهشة فحسب وإنما تبعث أيضاً على تعديل أو تغيير أو قلب « انماط التفكير » و « طرائق النظر » لدى أولئك الذين تغزو هذه النظريات عقولهم . صحيح أن محمد عبده قد الح مراراً كثيرة على الطابع « العلمي » للقرآن وقرر التآخي بين الدين والعلم،وفسر بعض آي القرآن تفسيراً علمياً ، ورد رداً عنيفاً على أولئك الذين زعموا أن الإسلام قد اضطهد العلم في داره مبيناً لهم ، بوقائع التاريخ ، خطأ هذا الزعم وبأن الإسلام على العكس من ذلك هو وحده الذي فتح له صدره وشجعه وشجع أهله الذين لم يقفوا عند تمثل العلم القديم وإنما تخطوه وتجاوزوه بما قدموا من اسهامات جليلة في المضمون والمنهج، اسهامات كانت حاسمة في تطوره اللاحق في الغرب—لكن محمد عبده ظل في هذا كله عند مستوى « التقرير المثالي » . ولعل له العذر في ذلك لأن الذين ألزموه الخوض في المسألـة قد فرضوا عليه ساعة المعركة ، وحددوا له مكانها وأسلحتها أيضاً . فكلهم، بدءاً من فيكتور كوزان وإرنست رينان وانتهاء بفرح انطون ، قد وجهوا سهامهم الى الإسلام في التاريخ وحملوه إثم انحطاط أهله ، ولم يكتفوا بذلك وإنما تعمدوا دوماً اثارة المشاعر والضغائن بادخال طرف آخر في الموضوع هو «المسيحية»التي قدموها، بصورة لا تخفى معارضتها لوقائع التاريخ المعروفة ، على أنها حامية للعلم ومشجعة للعلماء بينما قدموا الإسلام في صورة الغريم المضطهد لهما . لذا كان من الطبيعي أن يلتفت محمد عبده إلى العلم القديم ويترك لغيره مهمة التصدي للعلم الحديث ، مقدّراً أيضاً ، على الارجح ، عدم قدرته الشخصية على الخوض في وسائل العلم الحديث التي لم يكن له بها إلف كبير . ومع ذلك فانه ينبغي القول ان هذه المهمة لم يكن يصلح لها الا مفكر لا تلعب ملكة « الوجدان » عنده بالدور الذي قامت به عند محمد عبده ، حيث لا انفكاك بينها وبين العقل . كان ينبغي أن يكون هذا المفكر — على مستوى التقرير النظري على الأقل — مؤمناً ينزع نزعة عقلانية مستعدة لان تكون في الوقت المناسب حادة ، بل حادة جداً . وحين نقول « عقلانية » فان هذا لا يعني بالضرورة ان العقل لا يقرر الا احكاماً مطلقة وإنما يعني أيضاً — حين ننقل الموضوع الى أرض العلم — افساح المجال لقدر كبير من الظن والاحتمال اللذين يفرضهما هذا العقل نفسه .

٥ — ولقد كان المفكر السوري حسين الجسر الطرابلسي (١٢٦١هـ / ١٨٤٥ م — ١٣٢٧هـ / ١٩٠٩م) هو الذي تصدى لمجابهة العلم الحديث في صورة أشهر نظرياته في القرن التاسع عشر : النظرية «النشوئية » الداروينية . وفي كتابيه الرئيسيين:

« الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيّة الشريعة المحمدية » التي أتمها في رمضان من عام ١٣٠٦هـ / ١٨٨٧م ، وكتاب « الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية » الذي جاء بعد « الرسالة الحميدية » ، وطد الجسر العزم على أمرين أساسيين : **الأول** التصدي للفلسفات الجديدة الوافدة من الغرب صوناً لعقيدة « التوحيد » الإسلامية ودفعاً لشبه هذه الفلسفات الجديدة ؛ **والثاني** بيان ان العقائد التي انطوى عليها هذا التوحيد مما يبدو « لا عقلانياً » – كالمعجزات مثلاً – هي ، ابتداءً من النظريات العلمية الحديثة ، جائزة عقلا . والقول هنا « عقلاً » ، ينبغي أن يكون مرادفاً تماماً للقول « علمياً » . وقد كانت مهمة الجسر ممكنة بفضل ثقافته الاسلامية التقليدية الواسعة التي تلقاها في الأزهر أيام مجاورته وتَتَلْمذه للشيخ حسين المرصفي ، وبفضل اطلاعه الجيد على كتب العلوم الحديثة التي ترجم بعضها إلى العربية والتي كانت تحفل بها مكتبة « الكلية البروتستانتية السورية » في بيروت [1] .

وإنه لأمر يثير الاستغراب حقاً أن تتجسد هذه المهمة في واحد كحسين الجسر بدأ حياته في حلقات « الخلوتية » من الصوفية الذين كانت تربيتهم في« الطريقة » على يد والده الشيخ محمد الجسر (المتوفى سنة ١٢٦٢ هـ) ، واعتقد ، على طريقة الشعراني ، وفي أول كتاب ألفه سنة ١٣٠٥ هـ ، ان تدبير الكون منوط بالقطب والامامين والأوتاد والأبدال بحيث لو فقد واحد منهم لاختل نظام العالم [2] ، وان كرامات الأولياء لا تقف عند التصرف في الكون والمخلوقات في حياة الأولياء فقط وانما تستمر في التصرف إلى ما بعد الموت ؛ فالميت « ذو الكرامة » لا يسير بحامليه على غير اختيارهم فحسب ، وإنما يقدر على الانتقام حين يكون في البرزخ [3] ، وذلك خلافاً لما يعتمده معتزليٌّ في المذهب أو شيعيٌّ في الاعتقاد رأى الجسر أن الكتب الكلامية

---

(١) من أجل تكوين فكرة عامة عن المؤلفات العلمية الغربية التي نقلت إلى اللغة العربية في القرن التاسع عشر وصدرت في بيروت والقاهرة بوجه خاص ، انظر : علي محافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ – ١٩١٤ ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٧٥ ، ص ٢١٥ – ٢٣٥ .

(٢) الشيخ حسين الجسر : نزهة الفكر في مناقب مولانا العارف بالله تعالى قطب زمانه وغوث أوانه الشيخ محمد الجسر ، المطبعة الادبية ، بيروت ١٣٠٦ هـ ، ص ٢١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٩٥ و ص ١٨٣ – ١٨٤ .

تتكفل بالرد عليه وارغام انفه فتثبت له حقيقة كرامات هؤلاء الأولياء بالأدلـــة القاطعة [1] .

لا شك أن العقلية التي نلمسها في كتابيه التاليين ، « الرسالة » و « الحصون » مختلفة ، في ظاهرها على الأقل ،إلى حد بعيد عن عقلية « الخلوتي » هذه . لكن حسين الجسر سيحتفظ من هذه المرحلة ، للمرحلة التالية ، بفكرة جوهرية واحدة على الأقل سيطبقها في التسويغ العقلي لعناصر الاعتقاد الايماني التي تبدو « لا عقلية » . أما اعتقاده في (الطريقة الخلوتية)فسيستمر، وذلك لأنه قد نيطت به خلافة والده في إمامة الطريقة فكان يقيم مجلساً للذكر في داره يُنشد فيه شيء من أشعاره الصوفية أو أدوار في الالهيات والمدائح النبوية . وحين أنشأ محمد رشيد رضا في (المنار) مقالاته الضافية في منكرات الصوفية بمصر أنكر عليه الشيخ الجسر ذلك وافتتح كتاباً بعثه اليه بقوله : « ظهر المنار بأنوار غريبة الا أن أشعته مؤلفة من خيوط قوية كادت تذهب بالابصار»[2]. والحق أن حسين الجسر كان ، كما يقول عنه عبد القادر المغربي ، « مصلحاً دينياً دقيق النظر لكنه مع هذا بقي طول حياته محافظاً شديد الحـــذر » [3] ، وان نزعته « العقلانية » التي عبر عنها في (الرسالة) و (الحصون) لم تكن الا عملية « اصطناع للعقل » فرضتها الظروف المستجدة التي أحاطت بظهور الفلسفات الحديثة التي وطد الجسر العزم على التصدي لها .

ان كتاب « الرسالة الحميدية » يعرض موضوعاته بنهج مبسط الى حد بعيد ، ملتزماً في ذلك « طريقة تناسب افهام العوام على قدر الامكان » ، وذلك لكي يتمكن هؤلاء من الاقتراب من موضوعاته الفنية المعقدة أحياناً . ويصرح الجسر بأنه حين يخوض في بعض المواضيع الفلسفية فإنه لا يقصد الى « التفلسف في الدين » وإنما إلى اقناع عقول المتفلسفين بأن الدين الإسلامي لا يكلف اتباعه الا بالعقائد الحقة المنطبقة على قانون العقل الصحيح . ثم ان مما يلزمه بهذا الخوض «شيوع فنون الفلسفة الجديدة وكتبها »،تلك الفلسفة التي اشتملت على مكتشفات لم تكن في عصر المتقدمين من علماء

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٦٢ .

(٢) شكيب ارسلان : السيد رشيد رضا أو اخاء اربعين عاماً ، ص ٩٧ .

(٣) عبد القادر المغربي : جمال الدين الافغاني ، ص ٤٣ .

الأمة الذين حرصوا دوماً على صون العقائد من شوائب الفلسفة القديمة [١] . أما كتاب « الحصون الحميدية » فإنه ينهج الطريقة الكلامية التقليدية ، لا يكاد يحيد عنها أبداً ؛ إنه « مختصر » يشتمل على تقرير العقائد الإسلامية ببراهينها العقلية التي تناسب « هذه العصور الأخيرة » حيث اعتمدت الفلسفة على أصول في الرياضيات والطبيعيات لم تكن معروفة من قبل فاثارت ، حين انتشرت بين أهل الإسلام ، شبهاً تجدد الاحتياج إلى الرد عليها واستئناف النهج « الكلامي » الجدلي من أجل دحضها [٢] .

ويحرص الجسر على تحديد منهجه في الفهم تحديداً دقيقاً في كلا الكتابين وهو يرد هذا المنهج إلى مقدمات أساسية ثلاث :

الأولى : أن النصوص الشرعية المعتمدة في الاعتقاد والعمل ترتد إلى نصوص « متواترة » ثبت ورودها ثبوتاً قطعياً فأوجبت العلم اليقيني ، والى نصوص «مشهورة» ثبت ورودها ثبوتاً قريباً من القطعي أوجب « طمأنينة القلب » فوقعت « فوق الظن ودون اليقين » . وكلا هذين الضربين إما أن يكون « متعين المعنى » ،أي أن معناه الظاهر لا يحتمل الدلالة على سواه فهو لا يقبل الصرف أو التأويل ، وإما أن يكون « ظاهر المعنى » يحتمل الدلالة على معنى آخر قريب أو بعيد . وحكم « متعيّن المعنى » المتواتر مطلق التصديق ولا يجوز تأويله لعدم مناقضته للدليل العقلي القاطع. وحكم النص « الظاهر المعنى» المتواتر وجوب التصديق ، وجواز تأويله عند قيام دليل عقلي قاطع يدل على ما يناقض معناه المتبادر منه « لأن الجمود على اعتقاد المعنى المتبادر منه ورفض ما يدل عليه الدليل العقلي القاطع يقتضي هدم الأصل وهو العقل » الذي به ثبتت رسالة الرسول.أما المشهور فحكمه حكم المتواتر « الظاهر المعنى » . وفي كل الأحوال « الدليل العقلي القاطع هو الذي يدل على مدلوله دلالة يقينية لا تحتمل النقيض » ؛ أما « الدليل العقلي الظني فهو الذي يدل على مدلوله دلالة راجحة تحتمل النقيض ولو احتمالاً بعيداً » . والمعتمد في « العقائد » الإسلاميّة الدليل العقلي القاطع لا الدليل العقلي الظني .

---

(١) حسين الجسر : الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الاسلامية وحقية الشريعة المحمدية ، بيروت ١٣٠٦ هـ ، ص ٤٥٥ .

(٢) حسين الجسر : الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الاسلامية، الطبعة الاولى (مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح) القاهرة ، ص ٣ .

الثانية : ذكرها في «الحصون»ولم يَخُصّها بمقدمة في «الرسالة» لكنها تبدو مشتقة من المقدمة الأولى : « أنه لا يجب علينا ، شرعاً ، من الاعتقادات الا ما قام عليه الدليل العقلي القاطع الذي لا يحتمل النقيض أو ما قام عليه الدليل الشرعي » من آية قرآنية أو حديث متواتر أو حديث مشهور ، كما أن الرسول المعصوم هو وحده الذي يجب تقليده فيما ثبت عنه قطعياً . « أما اذا نقلت لنا مسألة اعتقادية عن أكبر علماء الأمة الإسلامية من غير اظهار دليلها القاطع او دليلها الشرعي الثابت قطعياً عن الرسول (ص) فلا يجب علينا تقليده في تلك المسألة » .

الثالثة : ان الشريعة المحمدية بل وسائر الشرائع انما يقصد معها « بيان ما يرشد الخلق إلى معرفة الله تعالى باعتقاد وجوده واتصافه بصفات الكمال ، وإلى كيفية عبادته وأداء شكره ، وإلى الأحكام التي توصلهم الى انتظام المعاش وحسن المعاد ». أما التعريف « بمباحث العلوم الكونية من كيفية خلق العالم وما هي النواميس القائمة في السماويات أو في الأرضيات وأمثـال ذلك ، فليس شيء من نحو ذلك من مقاصد الشرائع ، بل هذه المباحث هي معارف تتوصل الناس اليها بعقولهم فربما ينتفعون بها في دنياهم وربما يكون حظهم منها مجرد الاطلاع . والشرائع لا تلتفت إليها أولاً وبالذات ولا تعتني بتفاصيلها » ، وما ذكرته منها على سبيل الاجمال فلأجل أن يكون « دليلا عقلياً للناس على وجود اله العالم وعلى اتصافه بالعلم والقدرة والحكمة، الى غير ذلك » [1] .

والذي يلاحَظ من خلال النظر في هذه المقدمات ان حسين الجسر يلتزم ، مبدئياً ، بنزعة إيمانية – عقلية واضحة ، وأن دائرة « التقليد » عنده ضيقة إلى درجة غير متناهية ، وذلك على الرغم من أنه قد حاول في آخر «الرسالة الحميدية » أن يسوّغ ما نهج عليه علماء الحنفية والدولة العثمانية من القول بسد باب الاجتهاد من « عصر الأربعمائة» للهجرة، بدءاً من الاعتقاد بأنه « لم يبق من احتياجات الأمة في أحكام دينها إلا النادر الفذ الذي لا يتفق وقوع حادثته إلا في أجيال »، وبأن أمر الدين قد تم على أحسن منوال وأقوم منهاج في القرون الثلاثة الاولى ، وبأن الفتور في تحصيل علوم الدين قد « بلغ الغاية في الأزمنة المتأخرة ، حتى إنه ليمتنع وجود شخص تتحقق فيه الشروط التي ينبغي توافرها لدى من هم في مرتبة الاجتهـــاد

---

(١) الرسالة الحميدية ، ص ٢٨٣ – ٢٨٩ ، والحصون الحميدية ، ص ١٠٠ – ١٠٣ .

لحقيقي[1] . ومع ذلك فإن قضية الاجتهاد هنا تمس بالدرجة الأولى المسائل العلمية من الحياة الدينية ، أما قضايا « الاعتقاد » فتظل «خاضعة لأحكام العقل من ايجاب أو جواز أو امكان ، وليس لها مدخل مباشر في باب الاجتهاد » . واذا كان لهذا من تأثير في عقلية حسين الجسر نفسها فان هذا التأثير سينعكس على وجه التحديد ، على المستوى النفسي ،حيث سيجد الجسر نفسه ، على الرغم من النزعة العقلية الظاهرة عنده ،مشدوداً الى دائرة « التقليد» وواقعاً في نقطة وسطى بين الروح الأزهرية المحافظة من ناحية وبين الروح « الأفغانية » النقدية من ناحية ثانية . وهذا ما لاحظه المفكر الدمشقي الشيخ عبد القادر المغربي الذي تتلمذ حيناً على الشيخ الجسر ، حين وصف الأطوار الفكرية التي مر بها في حياته العلمية : ففي مرحلة اولى تلقى المغربي العلم على والده الذي تربى على التعليم الأزهري ، فكان الأساس في التعليم «الاستسلام إلى كل ما جاء في الكتب الموروثة (. .) والتصديق بنصوصهـا من دون تردد ولا ارتياب » بحيث لا يكون ثمة مجال للنظر والتدقيق وإعمال الفكر في التفريق بـين النصوص الدينية . ثم في مرحلة ثانية اتصل بالشيخ الجسر واقتبس منه « تعاليم فيها شيء من حرية النقد وانطلاق الفكر» ، وتعلّم منه « ان النصوص الدينية الموروثة فيها الغث وفيها السمين ، وان بينها ما هو غير صحيح ولا معقول ولا منطبق على القرآن والسنة النبوية الصحيحة » ، فوجب تمحيص ذلك ووزنه بميزان القرآن والسنّة وطبائع العمران التي أشار اليها ابن خلدون خاصة . وأخيراً ، وبعد اتصاله بجمال الدين الأفغاني وإنعامه النظر في دراسة تعاليمه ، انتقل الى الدور الثالث حيث «نفهم النص الديني فهما صحيحاً نراعي فيه قوانين اللغة وقواعد بلاغتها ونستوثق من مطابقة النص للكتاب والسنة ثم نجرؤ على التصريح بما فهمناه سواء أوافق رأي غيرنا ام لا » ، وحيث لم يُبْـنَ الاصلاح الديني على « تمييز نصوص الدين والحرص على فهمها فهماً حراً » فحسب وإنما أيضاً على اطراح الباطل الدخيل عليها«والجهر بذلك كله من دون جمجمة في قول أو تقية من ذي صول »[2].

ان الشيء الذي لم يكن الشيخ الجسر قادراً عليه هو الجرأة على اطّراح ما يؤدي اليه التفكير الحر في النصوص ، وأكثر من ذلك الجهر بذلك والتصريح به بشجاعة .

---

(١) الرسالة الحميدية ، ص ٤٣٨ — ٤٤٢ .

(٢) عبد القادر المغربي : جمال الدين الافغاني ، أحاديث وذكريات ، ص ٤٤ — ٤٥ .

ولقد لاحظ جمال الدين الأفغاني نفسه هذا الأمر حين اجتمع به حسين الجسر في الآستانة فدار بينهما حديث حول « جريدة طرابلس » الإخبارية التي أنشأها في سنة ١٣١٠ ﻫ أحد وجهاء طرابلس الذين كانوا يرجون بالدرجة الأولى رواجها واستثمارها ورضى الحكام عنها، وكان يُحرر صفحتها الاولى الشيخ حسين الجسر فيكتب « الافتتاحيات المسهبة في الدين والأخلاق والاجتماع بتوقيع منتحل » . وفي هذا الحديث يقول جمال الدين للشيخ الجسر : « ما هذا يا أستاذ ! ان جريدتكم (طرابلس) جمعت بين الكفر والإيمان ! أقرأ في صفحتها الاولى الحض على الفضيلة والخير ومكارم الاخلاق ، وفي باقي الصفحات ضروباً من التملق والنفاق» — وهذا الصنيع من أبعد ما يكون عن طبع الأفغاني — فلا يكون من الشيخ الجسر الا الاعتذار عن مدير الجريدة بطبيعة الوقت وان الجريدة لا تعيش في بلاد مثل بلادنا ما لم تتمش ادارتها على هذه الطريقة من اللين والرفق ومجاملة الحكام — وهو اعتذار لم يكن الافغاني ممن يرضى عنه [1] ، فقد كان رأيه كما صرح الشيخ الجسر نفسه ، « اننا لا نخطو خطوة الى الامام ما لم نعط كل ذي حق حقه ، فنسمي المحسن محسناً ، كما نسمي المسيء مسيئاً . وإنما يحسن العفو والمجاملة في الحقوق الشخصية دون القومية والملّية » [2] . وقد لاحظ هذه الروح نفسها عند مؤلف « الرسالة الحميدية » محمد رشيد رضا الذي كان تلميذاً له في (المدرسة الوطنية) بطرابلس . فقد روى رشيد رضا أن الشيخ الجسر قال له ، بعد أن أهدى اليه « الرسالة » بزمن : « انه يعجبني من بين أولادي فهمك ورأيك ، فكيف رأيت « الرسالة الحميدية » ؟ قلت : إن الحاجة اليها شديدة ولم يسبق مولانا أحد إلى مثلها في الدفاع عن الإسلام . ولكن لي عليها أنكم توردون المسألة القطعية في العلم ، ككروية الأرض، بعبارة فرضية تدل على شككم فيها ؟ قال: أنت تعلم تعصب الجاهلين بهذه العلوم في بلادنا ، فلا نترك لهم مجالاً للقيل والقال. قلت : اذا كان مثلكم في ثقة الأمة بدينه وعلمه لا يجرؤ على التصريح بالحقائق ، فممن نرجو ذلك ؟ »[3] .

ومع ذلك كله فان هذه العقلية المحافظة قد اصطنعت المقدمات العقلية الصارمة

---

(١) عبد القادر المغربي : جمال الدين الافغاني ، أحاديث وذكريات ، ص ٤٢ .

(٢) شكيب ارسلان : السيد رشيد رضا وإخاء اربعين سنة ، الطبعة الاولى ، مطبعة ابن زيدون ، ١٣٥٦ / ١٩٣٧ ، ص ٣٦٣ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٥ .

المعروفة في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام الكلاسيكيين فضلاً عن الفلسفة والعلم الحديثين ، لتقدم عرضاً عاماً لأصول الديانة الإسلامية جميعاً في ثوب يصلح ارتداؤه في العصر الحديث . ولم يكن هذا يعني ،عند حسين الجسر ، أن الزمان قد صار محتاجاً الى قواعد ليست موجودة في الشريعة الإسلامية وان هذه الشريعة لم تعد كافية لحاجة هذا الزمان، مما يلجىء للأخذ ببعض قواعد الامم الاخرى — فان في الشريعة قواعد فاضلة كاملة وافية باحتياج هذا الزمان وكل زمان [1] — وإنما كان يعني أن في الامكان تقديم قواعد هذه الشريعة وعقائدها بصورة مطابقة تماماً للعقل السليم وللعلم الحديث . وعلى هذا الأساس عرض « دلائل الرسالة » وحكمة أحكامها في العبادات والمعاملات ، وعقيدة التوحيد ووجود الله وصفاته ، وعقيدة الخلق وحدوث العالم والإنسان والعقائد المتصلة بالقضاء والقدر وبعالم السموات والروح والبعث والمعاد ، فضلاً عن مسائل ذات طابع عملي كالجهاد والرق وأوضاع أهل الذمة .

وهكذا نلاحظ ان قضية وجود الله التي هي أس علم التوحيد لا تجد سنداً لها في دليل الجواز والحدوث الذي نجده في كتب علم الكلام التقليدية أو في الدليل الميتافيزيقي الذي يدور على فكرة المرجّح والعليّة فحسب، وإنما أيضاً في استدلالات ذات طابع كوسمولوجي وغائي مشتقة من النظام العجيب في العالم الطبيعي الجامد بجميع قطاعاته وفي عالم النبات وغرائبه وفي عالم الحيوانات المكرسكوبية خاصة وبدائعه . ان العلوم الطبيعية، كعلم النبات وعلم الحيوان وعلم الفلكيات والجويات وغيرها ،مما يبحث في نواميس الموجودات ، تقدم خير الأدلة على وجود الخالق لهذه الموجودات . أما الآثار الماثلة في الطبيعة فتدل من ناحية ثانية على أن هذا الخالق تام القدرة سامي الحكمة . أما ما يدعيه البعض من القول ان الذين يدخلون في المدارس التي تدرس فيها علوم الكائنات هذه « يخرجون بعد درسها ومعرفة أسسها مارقين من الدين الإسلامي مروق السهم من الرمية » ، فلا يرجع الى دراسة هذه العلوم في ذاتها وإنما إلى عدم وجود المرشد الذي يكشف في مظاهر الموجودات عن علتها الحقيقية وعن مصدرها الفعال . فالذي يحدث هو ان تدريس هذه العلوم يناط بمعلمين يرددون القول ان هذه المظاهر ترجع اما إلى الطبيعة او الى المادة وحركة أجزائها أو إلى النواميس نفسها وكفى. والذي ينبغي قوله هو ان هذه الامور كلها ترتـد الى علة أولى أو إلى

---

(١) الرسالة الحميدية ، ص ١٢٨ — ١٢٩ .

الله . أما ما ينبغي فعله فهو ان يقوم في المدارس معلمون أحكموا العلوم الدينية والعقلية والطبيعية على حد سواء. فبهذا يمكن حفظ العقائد من الزيغ والفساد (١) .

وهذا في الواقع لا يكفي تماماً اذ ينبغي أيضاً بيان ان الأساس الذي تقوم عليه « دهرية » العلماء الماديين هو أساس واه . كما ينبغي من ناحية ثانية دحر الخطر الآتي من الصورة « النشوئية » للمادية الحديثة التي يمكن أن توجه وجهة مضادة للعقيدة فتفعل في أساسها فعل الفساد .

ولقد لخّص حسين الجسر « المادية النشوئية » على لسان أحد أتباعها بالقول : « إن لقدمائنا في أصل هذا العالم وتكوّن تنوعاته من سماويات وأرضيات مذاهب شتّى. ولكن الذي قر عليه الأمر الآن وكشفه لنا الاختبار والدليل أن أصل هذا العالم من سماويات وأرضيات أمران : المادة وقوتها (حركتها) – وهما قديمتان متلازمتان من الأزل لا يُتَصور انفكاك احداهما عن الأخرى . أما المادة فهي الأثير المالىء الخلاء ، وهو الهيولى في أبسط ما يمكن تصورها . وأما القوة فهي حركات أجزائها الفردة المتماثلة في الذات المتخالفة في الصفات المتغيرة في الأشكال. ونقول إنه ليس لتلك الحركة سبب الا نفسها . ثم ان الأجرام السماوية ، وهي الكواكب والكائنات الأرضية من جمادية وحيوانية ونباتية، تكونت من المادة بواسطة حركتها، وحدثت، بعد ان لم تكن ، حدوث المعلول عن علته بمقتضى الضرورة . وليس للمادة ولا لحركتها ادراك وقصد في تكوين شيء منها . فبتجمّع تلك الأجزاء على كيفيات مخصوصة حصل مادة سَديمية ، أي أجسام صغيرة ، وتجمعت على بعضها بناموس الجاذبية وتكونت كرة ودارت على محورها والتهبت بمقتضى نواميس أخرى فكانت تلك الكرة هي الشمس . ثم أخذت بقية الكواكب تنفصل عنها بمقتضى دورتها وتتكون كرات وتدور على محاورها ، ومن جملتها أرضنا التي نحن عليها . ثم بعد انفصالها ودورانها على محورها مدة من الزمان أخذت تبرد قشرتها وتتكون طبقاتها وتتولد المعادن والحيوانات والنباتات بسبب حركة أجزاء المادة وتجمعها على بعضها على نسب وكيفيات مخصوصة . وقد ثبت لدينا حدوث الحيوانات والنباتات بعد ان لم يكونا باكتشافات علم طبقات الأرض . وذلك ان تلك الاكتشافات أظهرت لنا أن آخر طبقة وصلنا إليها من طبقات الارض خالية من الحيوانات والنباتات وآثارهما

---

(١) الرسالة ، ص ٢٥٤ – ٢٥٩ .

وأنه مرَّ على الأرض زمن ليس فيها من الأجسام الحيوية شيء . وبعد ذلك أوصلنا البحث والاكتشاف ومشاهدة أعمال الكيمياء إلى أنه بتَجمع أجزاء المادة بواسطة حركتها تكونت العناصر التي تزيد على الستين ، وبتجمع بعضها وامتزاجه على نسب مخصوصة تكونت المعادن والأجسام الحيوية . وأول مكوِّن لهذه هو مادة زلالية مكونة من عدة عناصر بين الجامد والسائل لها قوة الاغتذاء والانقسام والتوالد سميناها بروتوبلاسما (أي المكوِّن الاول). وبانقسامها تكونت الخليات التي تتركب منها الأجسام العضوية وحدث بتجمعها أبسط الحيوانات وأبسط النباتات . وما الحياة إلا ظاهر من ظواهر تفاعل تلك العناصر وامتزاجها الكيماوي وليست شيئاً آخر تحل في الجسم كما يقول به الحيويون منا وليس للحيوان روح غير حياته هذه . ثم أخذت تتوالد وتتكاثر تلك الحيوانات والنباتات البسيطة بما لازمها من أربعة نواميس :

الأول : تباين الأفراد ؛ فكل فرد لا يشابه أصله تماماً . ومن جملة التباينات الذكورة والانوثة .

الثاني : انتقال التباينات من الأصول الى فروعها مع الأخذ بتباينات أخرى ، فحدث عن ذلك بين الأفراد القوي والضعيف والمتحمل للكوارث الخارجة وغير المتحمل ، والذي تناسبه الظروف والذي لا تناسبه .

الثالث : تنازع البقاء بين الأفراد فيهلك الضعيف وغير المتحمل والذي لاتناسبه الظروف ، ويبقى ما هو بخلاف ذلك .

والرابع : الانتخاب الطبيعي وهو اختيار الطبيعة وحفظها للاحسن والاكمل .

فبكرور الملايين من السنين وصلت الحيوانات والنباتات إلى ما وصلت اليه بحركة أجزاء المادة الاضطرارية والجري على هذه النواميس الاربعة، حتى ان الانسان نفسه ما هو الا حيوان من جملة الحيوانات ترقى في التحسن بالانتخاب الطبيعي حتى بلغ ما هو عليه الآن. وبمقتضى مشابهته للقرد لا يمتنع أن يكون قد اشتق هو واياه من أصل واحد وأخذ هو في الترقي عنه حتى فاق عليه . وهو من أحدث الأنواع الحيوانية فوجوده من زمنٍ محدود بملايين من السنين معدودة وإن كان أنواع كثيرة وجدت قبله بملايين كثيرة . وما عقله وادراكه الإنساني الا فعل من أفعال مادته بتفاعل أجزائها المتحركة وعناصرها الممتزجة وان يكن أصل المادة والحركة خالياً

عن العقل والادراك . ثم ان عقله لا يخالف عقول بقية الحيوانات الا بالكم ولا يخالفها في الذات والحقيقة » [1] .

أما القضايا التي تضمنتها الشريعة المحمدية « من بعث الانسان بعد الموت ووجود دار للنعيم ودار للعذاب ووجود الملائكة والجن والسموات والعرش والكرسي واللوح والقلم وأفعال الملائكة العظيمة وأمثال ذلك ، فيرى الماديون النشوئيون أنه لا دليل عليها في علومهم . وما يبدو منها خارقاً للنواميس الطبيعية ترفضه هذه العلوم وتراه ممتنعاً » [2] .

ان التأمل الصادق في هذا المذهب يكشف صراحة ، كما يلاحظ حسين الجسر بحق ، عن ان أساسه هو الاعتقاد بقدم المادة اعتقاداً لا يلجيء الى تقرير وجود إله . فيكفي اذن ، لاسقاط المذهب برمته ، اللجوء الى برهان الخلف ، وذلك بالتدليل على صدق القضية المناقضة ، أي حدوث المادة باحداث إله لها من العدم ، فيرتفع القول بالقضية الأصلية ، أي بالقدم، وهذا يجرّ بدوره سهولة التصديق بجميع المسائل التي أقرتها الشريعة المحمدية مما تأبى علوم الماديين التسليم به .

ومع ذلك يرى الجسر ان هذا المذهب يشتمل باديء ذي بدء على ثلاث قضايا يسلم بها أصحابها تسليماً قاطعاً في الوقت نفسه ، مع ان التصديق بثبوتها جميعاً وفي الوقت نفسه أمر غير ممكن . بتعبير آخر يحمل المذهب في مقدماته الأساسية ذاتها تناقضاً صريحاً : **القضية الأولى** تقرير التلازم الأزلي الذي لا انفكاك فيه بين قدم المادة وقدم حركة أجزائها الفردة . **القضية الثانية** التسليم « بحدوث » تنوعات المادة السماوية منها والارضية ، وبصورة خاصة الأنواع الحيوانية منها التي يعتبر الانسان من أحدثها . **القضية الثالثة** حدوث التنوعات عن المادة على وجه الضرورة وحركتها بلا اختيار ولا ارادة حدوث المعلول عن علته. لكن من المسلم به ان الشيء لا يتخلف عن علته المستلزمة له ألبتة ؛ فان كانت علته حادثة كان هو حادثاً عقبها بدون تأخر ؛ وان كانت قديمة كان هو قديماً تابعاً لها في القدم لا يتأخر عنها أيضاً، وإلا لزم وجود العلة بدون المعلول ، وهو محال . اذا ثبت هذا فان القول بقدم المادة وحركتها اللتين هما علة التنوعات الكونية يلزم منه قدم هذه التنوعات المعلولة لهما . لكن الماديين

(١) الرسالة الحميدية ، ص ١٥٤ – ١٥٧ وص ٢٨٢ – ٢٨٣ .

(٢) الرسالة الحميدية ، ص ١٥٧ .

النشوئيين لا يقولون بقدم هذه التنوعات ، بل يقولون على العكس من ذلك بحدوثها . أما إن قالوا ان لزوم هذه المعلولات لهذه العلة لا يلزم منه استكمال الوجود دفعة واحدة لارتباط العلل بالمعلولات بعضها ببعض وتحول بعضها إلى بعض – اذ لا يصح وجودها ووجود سائر المركبات معاً – قيل إن لزوم هذه المدة التي تفرضها قوانين النشوء من أجل استعداد المادة واجتماع أجزائها على كون تتألف منه العناصر ثم الماء ثم الحياة مثلا – اذ لا يجوز أن توجد الحياة قبل الماء والماء قبل عناصره – لا يصح إلا إذا كانت المادة وحركة أجزائها حادثة. أما إذا كانت هذه العلة الاولى قديمة فكيف يصح الحكم بأن تلك المعلولات لها حادثة، مع أن علتها موجودة منذ الأزل ؟ واذا كانت علتها توجب حصولها بالاضطرار فما الذي أخر حدوثها الى مدة كذا مليوناً من السنين ؟ ولأي شيء لم توجد قبل ذلك ؟ فان قالوا : حتى استعدت العلة لحدوث المعلولات ، قيل : ولمَ لمْ يحصل الاستعداد قبل تلك المدة ؟ وما الذي أخره وأي شيء أحدثه ؟ بتعبير آخر : « لو كانت علة التنوعات ، وهي المادة وحركتها ، قديمة لكان الاستعداد لها قديماً ؛ ولو كان الاستعداد قديماً لكانت التنوعات قديمة . لكن التنوعات غير قديمة ، فلم يكن الاستعداد قديماً . ولما لم يكن الاستعداد قديماً لم تكن العلة المذكورة قديمة » . أما اذا قيل « إن الاستعداد حادث والتنوعات حادثة ولكن المادة وحركتها قديمتان » ، فإنه يقال : « وقبل الاستعداد ، ماذا كانت المادة وحركتها تفعلان في الأزل ؟ وكيف يمر على المادة الأزلُ وهي متحركة حركة عقيمة غير منتجة ؟ وما الذي هيأ لها بعد ذلك العقمِ الممتدِ الأزليِ غير المحدود أن ينتج عنها ذلك الاستعداد من زمن محدود ثم تلك التنوعات كذلك ؟ » . فالنتيجة هي ان المادة وحركة أجزائها حادثتان وجدتا بعد أن لم تكونا (١) .

ويضيف حسين الجسر إلى ذلك دليلاً آخر على حدوث المادة مشتقاً من بعض المفاهيم الارسطية لا من مفاهيم النشوئيين ، يرتد الى القول إن المادة لا تخلو عن صورة تقوم بها ، فهي ملزومة لها او لما خلفها من الصور النوعية التي أتت بعدها . وتلك الصور وما خلفها لازمة لا تنفك عن المادة كما هو الحال بين العلة والمعلول . وحينئذ يقال : لو كانت المادة الملزومة قديمة لكانت هذه الصور اللازمة قديمة لعدم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم . لكن هذه الصورة ليست بقديمة بدليل قبولها العدم

---

(١) حسين الجسر : الرسالة الحميدية ، ص ١٥٩ – ١٦٤ .

فالمادة ليست بقديمة أيضاً اذ ان رفع « التالي » يقتضي رفع « المقدم » ، كما هو معروف في المنطق ولدى العقل السليم [1].

ويخطو صاحب (الرسالة) خطوة أخرى حاسمة ليقول – وقد تقرر لديه حدوث المادة والحركة – : « إن الحادث لا بد له من أمر يَحْدُثُ عنه ويترجح به وجوده على عدمه ويخرج به من ظلمة العدم الى نور الوجود ، والا فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو من المُحَالات البديهية » . ذلك أن القول بجواز «الترجيح بلا مرجح» معادل للقول بوجود « حادث طبيعي » بدون سبب نتج عنه ، او للقول بوجود « فلتة » أو « فلتات » في الطبيعة – وهو ما يرفضه علماء الطبيعة ، لان ما يسمى « فلتة » ليس كذلك الا في الظاهر ، اما في الطبيعة فانه لا بد أن يكون وجوده عن سبب وناموس من نواميس الطبيعة [2] . فاذا كان الأمر كذلك فان هذا الشيء الذي يفرض العقل وجوده كمرجح وكعلة للمادّة الحادثة التي هي أصل العالم ، هو الذي يسمى « إله العالم » . وهذا الإله هو ، بحسب الاعتقاد المحمّدي ، الذي نوّع تنوعات المادة إلى أنواعها ، وطورها الى أطوارها ، وأوجد منها تلك الكائنات الغريبة مع ذلك الإحكام العجيب . أما اذا اعتبرنا الأمور من زاوية العلم الطبيعي فاننا نقول انه هو الذي أوجد المادة الصالحة لتلك التنوعات والتطورات بموجب النواميس القائمة بها وحركة أجزائها الفردة . وفي كلتا الحالتين تحصل الدلالة القاطعة على كمال قدرته وعلمه [3] ، كما يتقرر ردّ الحدوث في الأنواع والموجودات لا الى حركة أجزاء المادة التي لا توصف بارادة ولا قدرة ولا علم بل بمجرد الاتفاق في تجمع الاجزاء على الكيفيّات المخصوصة ثم جريها على نواميس لا يدري العقل كيف لازمتها ، وانما الى ارادة هذا « الإله » وعلمه وقدرته .

ولا تفوت الشيخَ الجسر شبهٌ ثلاثٌ يوردها الماديون المحدَثون اعتراضاً على « وجود الله » : **الأولى** ان العقل لا يمكن أن يتصور وجود شيء ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة في صورة معقولة ولا له قسمة في الكم ولا في الكيف ؛ **الثانية** : ان العقل لا يمكن أن يتصور وجود شيء من لا شيء أي حصول

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦٤ – ١٦٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٦ – ١٦٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧٤ .

المادة أو العالم من العدم ؛ **الثالثة** : ان الحكمة غير تامة في كل المخلوقات وان نظام الكائنات لا يخلو من النقص . على هذه الشبه يرد الجسر بالقول ان ما يجهله الانسان من أمر الموجودات المخلوقة نفسها هو أكثر بكثير مما يعلمه ، وان التطاول على معرفة ذات الموجود اللامتناهي المطلق هو سخافة من جانب العقل البشري المتناهي ، اذ ان واجب العقل هو النظر في الآثار الحاضرة والمشاهدة فهي وحدها كافية للدلالة على صانعها « الغائب » ، أما معرفة حقيقته وتصورها فليست في طاقة العقل البشري . ثم ان عدم القدرة على « تصور » موجود معين ليس دليلاً على عدم وجوده طالما ان دليل الوجود ماثل للعقل . وكذلك العجز عن تصور حدوث شيء من لا شيء ليس دليلاً على عدمه في نفسه. وهناك أشياء في مكتشفات العلم الطبيعي نفسها، تدور حول تحولات في عناصر الطبيعة مثلا يعجز العلماء وغير العلماء عن ان يتصوروها ويتبينوا كيفية حدوثها . أما الحكمة في المخلوقات فهي المهيمنة ، وما يبدو وجوده عبثاً لا حكمة فيه أو أنه خاضع للضرورة العمياء أو ان فيه خللاً ، ليس هو كذلك في حقيقة الأمر . وواقع الحال هو ان الحكمة فيه قد خفيت علينا فحسب ؛ فان ادراك العقول البشرية لا يعد شيئاً بالقياس الى عظمة الله وصفاته وأسراره وحكمته في خلقه [1] .

هذا هو الاطار الذي وضع فيه الجسر القضية الاولى التي يدافع عنها الماديون والنشوئيون ، وعلى هذا النحو رد هذه القضية لصالح الايمان . لكن بقي عليه أن ينظر في قضايا أربع اخرى تميز « النشوئية » بالذات ، وان يحدد موقف النصوص الدينية منها .

القضية الاولى ان طريق حدوث تنوعات العالم من سماويات وارضيات هو النشوء، بمعنى ان أجزاء الاثير قد تكوّن منها السديم ثم الشمس، ثم انفصلت عنها الكواكب ومنها أرضنا ، ثم تكونت فيها العناصر ثم المعادن والمكوّن الاول (البروتوبلاسم) ، أخذ هذا بالترقي والتوالد حتى بلغ ادنى نبات أو حيوان ولم يزل هذان ، بما اكتنفهما من ناموس التباينات ووراثتها وتنازع البقاء والانتخاب الطبيعي، يترقيان ويتنوعان ويشتق من الأنواع أنواع حتى بلغا ما هما عليه الآن من الأنواع . كل ذلك بحركة أجزاء المادة الاضطرارية والجري على هذه النواميس .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٦٦ -٢٧٧ .

يرى الجسر أن النصوص الدينية المتواترة أو المشهورة التي يعتمد عليها في الاعتقاد في خصوص خلق الاكوان وتنوع الانواع لم تُبَيِّن تفاصيل الخلق وكيفياته لان ذلك ليس من مقاصد الشرع ،وما ورد بشأن خلق السموات والارض في ستة أيام واستواء الله الى السماء وهي دخان ، أو بشأن الكواكب والسماء والارض ، حمّال لتأويلات مختلفة . أما ما يقرره النشوئيون من أمر حدوث تنوعات العالم « فلم تنص الشريعة المحمدية على شيء من ذلك ولم يرد من نصوصها ما يثبته أو ينفيه » [1] . ومع ذلك فان النظر في تفاصيل الحدوث على الطريقة النشوئية يبين صراحة أنها « فروض وتخمينات » وانها في أحسن الاحوال « جائزة » ؛ اذ يجوز أن يكون الله قد كوّنها على تلك الطريقة ، كما يجوز أن يكون الحال بخلاف ذلك . فاذا كانت هذه الفروض في مرتبة « الظن » فليس ثمة ما يسوّغ جزم المسلمين بها في اعتقادهم . أما اذا ثبتت تلك الفروض بالدلائل القاطعة التي لا تحتمل النقيض ولا مجال للعقل في رفضها — وهيهات ذلك ! — فانه لن يكون لديهم مانع من نصوصهم ينكبهم عن الاخذ بها طالما أنهم يعتقدون أن كيفيات الحدوث خاضعة لاسباب ونواميس هي من وضع الله نفسه [2] . ولا فرق عندهم حينذاك بين أن يعتقدوا ان الله قد أوجد أنواع العوالم الثلاثة (المعدن والنبات والحيوان) بطريق الخلق — أي أنه أوجد كل نوع منها ابتداء، مستقلا عن غيره ، مشتقاً عن سواه سواء أأوجده دفعة واحدة أم أوجده بتكوين متمهل بأن رقاه من أبسط مادة على تطورات عديدة حتى بلغ به ما هو عليه (وكل من التكوين الدفعي والمتمهل من الجائزات العقلية الداخلة تحت تصرف قدرة الله) — وبين أن يعتقدوا ان الله تعالى أوجد أنواع هذه العوالم بطريق النشوء ، أي أنه أوجد المادة البسيطة ثم رقاها الى عناصر ثم الى معادن أو الى أبسط جسم حي (البروتوبلاسم) ، ثم الى أدنى النبات أو الحيوان ، ثم فرّع من ذلك بقية الأنواع واشتق بعضها من بعض مختاراً إبقاء البعض وإبادة البعض مجرياً ذلك على نواميس وضعها في المادة عنها يتسبب ذلك الارتقاء والتنوع . وانه ليكفي المسلمين أن يقيّدوا « الحدوث » بأسباب ونواميس وضعها الله نفسه وان يقولوا ان التباين في الموجودات « ناموس وَهْبِيّ » لا « طبيعي » حتى يستطيعوا بعد ذلك أن يوجهوا النصوص الدينية الوجهة التي يفرضها الدليل العقلي والعلمي القاطع لكن ليس ثمة

---

(١) الرسالة ، ص ٢٩٢ .

(٢) الرسالة ، ص ٢٩٣ وما بعدها .

ما يلزم بذلك حتى الآن طالما أن « النشوء » لا يقع الا في مرتبة « الظن والاحتمال والفرض »[1] .

القضية الثانية : أن الإنسان ما هو الا حيوان من جملة الحيوانات ، حادث بطريق النشوء ، ترقى في التحسين بالانتخاب الطبيعي حتى بلغ ما هو عليه الآن . وبمقتضى مشابهته للقرد لا يمتنع أن يكون قد اشتق هو واياه من أصل واحد ، وأخذ هو بالترقي عنه حتى فاق عليه .

إن النصوص الدينية التي عليها مدار الاعتقاد في خلق الإنسان تنص على أن الله قد بدأ خلق الإنسان من طين ، وانه خلق من تراب ، ومن طين لازب ، ومن سلالة من طين ، ومن حمأٍ مسنون ، ومن صلصال كالفخار ، ومن ماء أيضاً . وورد أنه خلقه « بيديه » تمييزاً له عن بقية العالم ، كما ورد ان الله خلق البشر من نفس واحدة (آدم) وخلق منها زوجها (حواء) وبث منها رجالاً كثيراً ونساء . وهذه النصوص تفيد ان الله « خلق الإنسان نوعاً مستقلاً لا بطريق النشوء ولم يشتق من نوع آخر » كما يقول النشوئيون[2] .

والواقع ، في رأي الجسر ، أنه يبعد كل البعد ان يكون أصل الإنسان المادة البسيطة ثم ترقى حتى بلغ القرد ــ الإنسان وفي النهاية الإنسان . ومع ذلك فانه ينبغي القول ان النصوص الدينية تهمل هذه المراحل التي يثبتها النشوئيون ، لكنها تتكلم على تطورات وترقيات في خلق ذرية الإنسان . فهو قد خلق من تراب ، ثم من نطفة ، ثم من علق ، ثم من مضغة ثم سوّي طفلاً . ففي هذا إثباتٌ لنقل المادة من طور الى طور ، لكن فيه سكوتاً عن بيان النشوء واشتقاق الإنسان من نوع سواه . وليس في النصوص ، من ناحية أخرى ، ان الله خلق الإنسان الأول ، صراحة ، من تراب دفعة واحدة ، أو بتكوين متمهل ، على انفراد ، وإن كان الامام الرازي يميل الى ابتداء الخلق واستقلاله ، متابعاً في ذلك ظاهر النصوص . ومع أن هذه النصوص تحتمل التأويل الا أنه ليس ثمة ما يُلجىء إلى ذلك لأن الأدلة التي يوردها النشوئيون لدعم معتقدهم هي أدلة « ظنية » مبناها الفروض[3] ، وتأويل ظواهر النصوص النقلية

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٠٠ ، والحصون الحميدية ، ص ١٢٠ – ١٢١ .

(٢) الرسالة ، ص ٣٠٢ .

(٣) الرسالة ، ص ٣١٠ – ٣٢٧ .

من أجل التوفيق بينها وبين الأدلة العقلية المعارضة لا يكون ضرورياً الاحين يكون التعارض صارخاً وحين تكون الأدلة العقلية قاطعة [1] . لكن الحقيقة هي أن النشوء لا يرجح ، في نظر العقل ، على الخلق ، بل هما على حد سواء كل منهما محتمل جائز ؛ لكن المسلمين يرجحون القول بالخلق واستقلال الأنواع لان ظواهر النصوص تفيد ذلك [2] . وفي كل الأحوال يكفي التنويه بالطابع « الظني » لاعتقاد النشوء حتى ترتفع فكرة التعارض الفعلي بين النشوئية ونصوص الشريعة الاسلامية [3]

القضية الثالثة : أن الحياة وعقل الإنسان ما هما الا ظاهر من ظواهر تفاعل أجزاء المادة المتحركة وعناصرها الممتزجة ، وان يكن أصل المادة خالياً من الحياة والادراك، وان عقل الإنسان لا يخالف عقول بقية الحيوانات الا بالكم ولا يخالفها في الذات والحقيقة .

ان جميع هذا ، في رأي الشيخ الجسر ، ممكن الانطباق على ما في الشريعة الإسلامية . فلا مانع لدى المسلمين يمنعهم من الاعتقاد ان الحياة صفة عرضية في المادة بشرط ان يضيفوا الى ذلك القول ان حدوثها في الحيوان يكون بخلق الله لها فيه لا بحركة أجزاء المادة اللهم الا أن تكون هذه الحركة نفسها موجودة هي أيضاً بخلق الله .

وأما « العقل » فمن المسلمين من يقف عن الخوض فيه ويعتبره من « المغيّبات » وهؤلاء لا مانع لديهم في النهاية من امكانية صواب القول إنه « ظاهر من ظواهر تفاعل أجزاء المادة » ، بشرط أن يكون الله هو محدث هذا الظاهر وذاك التفاعل . ومن المسلمين من خاض فيه : فأما الذين قالوا إنه جوهر فقد رد قولهم . وأما الذين رأوا أنه نور معنوي « وميزوا فيه بين عقل غريزي وعقل مكتسب » كما ذهب اليه الماوردي في(أدب الدنيا والدين)[4]فقد جعلوه عرضاً مدركاً للعلوم النظرية . وليس لدى من يقول بهذا مانع من الاعتقاد بأنه « ظاهر من ظواهر تفاعل أجزاء المادة »، لكن وجوده ووجود الادراك به هما بمحض خلق الله . وكذلك القول ان عقل الانسان لا يخالف عقول الحيوانات الا بالكم ولايخالفها في الذات والحقيقة لا يصادم

---

(١) الرسالة ، ص ٣٠٤ – ٣٠٧ وما بعدها .

(٢) الرسالة ، ص ٣٢٥ .

(٣) الرسالة ، ص ٣٢٧ .

(٤) قارن بأدب الدنيا والدين للماوردي (الجوائب / ١٢٩٩ هـ.) ص ٥ – ٦ .

شيئاً من نصوص الشريعة التي لا تفيد سوى القول ان الإنسان قد خص بالعقل والادراك واستنباط العلوم والتمييز بين الاخلاق الحميدة وغيرها عن سائر الحيوانات ، وانه كلف بالشرائع دونها ؛ أما أن يكون مغايراً لها في الذات والحقيقة فلم يرد بشأنه نص صريح. أما ماورد من تعظيم عقل الإنسان فالذي يبدو أنه تعظيم للدرجة السامية من الادراك التي بلغها الإنسان ، لا لأمر آخر (١) .

القضية الرابعة ، الأخيرة : إنكار ما جاء في الشريعة المحمدية من أمر البعث بعد الموت ومن أمر الملائكة والسموات وما اشتملت عليه ، وخلاف ذلك مما لا سند له في العلوم الطبيعية . وأخص من هذا كله إنكار المعجزات التي أظهرها الله على أيدي الرسل ، ثم إنكار الكرامات .

إن هذه الأمور التي ينكرها الماديون ليست ، في رأي الشيخ الجسر ، مما ترفضه العقول بل انها جميعاً منطبقة على قانون العقل السليم وقواعده (٢) . وانه ليكفي أن يقرر المسلم بادىء ذي بدء ان ارادة الله وقدرته اللامتناهيتين تتعلقان بالجائز عقلاً أي بالأمر الذي يصدّق العقل بأن يكون موجوداً وبأن يكون معدوماً مهما كان عظيماً جسيماً (٣) . حتى تصبح كل هذه الأمور التي تبدو في ظاهرها « لا عقلانية » مقبولة في العقل. وهذه هي الفكرة الجوهرية التي احتفظ بها الجسر من دراساته الاولى وطبقها في أوائل حياته على كرامات الأولياء ، حيث رأى ان كرامات الأولياء ممكنة و « جائزة عقلاً وشرعاً ما دام الخالق للكرامة هو الله تعالى يجريها للولي » (٤) .

وقضية « البعث » هي أخطر هذه القضايا من الزاوية الاقتصادية الخالصة. ومع أن حصول البعث بالفعل مرده الشرع ، الا أنه جائز عقلاً . والشيخ الجسر يتابع في هذا التقليد الإسلامي العام . لكنه يسلم بأن الأدلة العقلية التي تنهض لدعم « البعث » « ليست برهانية قاطعة » وإنما « اقناعية تذعن لها العقول وتطمئن لها القلوب » (٥) .

أول هذه الادلة يمكن أن يرتد الى القضية التالية : ان عمل الخير وحسن الاعتقاد

---

(١) الرسالة ، ص ٣٢٨ – ٣٣١ .

(٢) الرسالة الحميدية ، ص ٣٣١ ، والحصون الحميدية ، ص ٤٠ .

(٣) الرسالة ، ص ١٧٩ .

(٤) حسين الجسر : نزهة الفكر ، ص ١٩٥ .

(٥) حسين الجسر : الحصون ، ص ٩٥ – ٩٦ ، والرسالة ، ص ٣٦٢ .

وعمل الشر وسوء الاعتقاد لا يجوز أن يظلا سادرين وإنما يجب ربطهما بالثـواب والعقاب . ولمّا كان هذان غير حاصلين في الدنيا فلا بد من دار أخرى يحصل فيها ذلك .

الدليل الثاني يمكن تلخيصه في الصورة التالية : ان النفوس مفطورة على حب المال ولا تسمح بصرف شيء منه الا اذا وجدت عوضاً هو خير منه . فاذا علم الاغنياء أن ثمة داراً أخرى يكافأون فيها على الصدقة بعشرة أمثالها أنفقوا من أموالهم على الفقراء بسخاء وانشراح صدر وأجروا الصدقات ورصدوا الأوقاف الجسيمة فينتج من ذلك خيرات لا تدخل تحت الحصر .

الدليل الثالث يلخص كما يلي : قلّ ان يحصل الانتصاف ، في الدنيا ، للمظلوم فلا بد من دار أخرى يظهر فيها العدل والانتصاف .

الدليل الرابع : أن إنكار المعاد يلزم عنه أنه لاحلال ولا حرام أصلاً ، فيمتنع العمران . فلا بد من وازع يزع النفوس عن الشرور والآثام والأخلاق المخلة بنظام الهيئة الاجتماعية . أما القوانين التي يضعها العلم السياسي فانها لا تكفي لردع النفوس عن الشر فيبقى أن اعتقاد المعاد هو الذي يحول دونها حقيقة ، وهو الذي يحفظ نظام الهيئة الاجتماعية من الدمار والامحاء من لوح الوجود [1] .

والجسر يلجأ بالاضافة الى ذلك الى الأدلة التقليدية كما نجدها عند امام الحرمين الجويني وعند فخر الدين الرازي ، تلك الأدلة التي « تعلق » الروح بالجسد فيحصل من ذلك الحياة ، وتتفق على ان الله بعد موت الإنسان يبعثه باعادة جسده بعد فنائه وباعادة الروح الى هذا الجسد .«وليس في هذا محال بل هو يقع في دائرة الجواز العقلي وهو داخل تحت تصرف قدرة الله تعالى » [2] . وهو يحاول أن يفسر المعطيات التقليدية هنا على ضوء المقررات العلمية في عالم الفسيولوجيا بصورة خاصة [3] .

وعلى أساس من تعلق الارادة والقدرة الالهية بالجائز عقلاً يسوّغ الجسر وجود الملائكة وأفعالها العظيمة الجسيمة التي لا ينبغي أن تبعث على الاستغراب والإنكار ،

---

(١) حسين الجسر : الحصون الحميدية ، ص ٩٦ – ٩٩ والرسالة الحميدية ، ص ٣٦٣ – ٣٦٩ .
(٢) الرسالة ، ص ٣٤٢ – ٣٤٣ .
(٣) الرسالة ، ص ٣٥٢ – ٣٥٩ .

خاصة بعد أن رأينا في العلوم الطبيعية أن « القوة الكهربائية » مثلاً ذات فعل يعجز عنه ألوف الرجال [١] . وبمثل هذا تندفع شبهة « الاسراء والمعراج » ، وقصة مجيء عرش بلقيس من بلاد اليمن الى مجلس سليمان في لمحة طرف ، فكلتاهما من الجائزات العقلية الداخلة تحت تصرف قدرة الله [٢] .

أما المعجزات الاخرى من مثل فلق موسى البحر بعصاه ، ونبع الماء من الحجر ، وعدم احتراق سيدنا ابراهيم بالنار التي ألقي فيها ، وشفاء الأبرص والأبكم على يد المسيح ، ونزول مائدة من السماء ليأكل منها أصحابه الحواريون ، وانشقاق القمر لنبي الإسلام أو نبع الماء من بين أصابعه او إخباره بالحوادث المستقبلة .. فكل هذا وغيره ممكن ، وهو من الجائزات العقلية الداخلة تحت تصرف قدرة الله . وأكثر من ذلك هو مما يمكن تفسيره بحسب معطيات العلم الحديثة [٣] .

ان المتأمل في مجمل وجوه المشروع الذي أنجزه حسين الجسر لا يملك الا أن يُعجب بطموح هذا المفكر الشامي وبجرأته التي لا تعرف الحدود . فهو في تصديه لأكبر الفلسفات العلمية وأخطرها ، بثقة ظاهرة وبصورة اضمحلت فيها جملة مظاهر الوجل والرعب التي أثارتها هذه الفلسفة لدى معظم المؤمنين في العصر الحديث ، يذكّرنا ، على بعد الشقة ، بمشروع الغزالي الذي جابه فيه خطر فلسفة اليونان ، كما بدا في قضايا الفلسفة الارسطية والأفلاطونية المحدثة المهرطقة .

ومع ذلك فاننا لا نملك إلا ان نلاحظ أيضاً في هذا المشروع غياب الاهتمامات الاجتماعية ، لا بل ان بعض الأفكار التي اعتنقها الجسر في هذا الحقل والتي وردت عرضاً في مشروعه العام — كالاعتقاد مثلاً بأن أحد مسوغات البعث والحياة الاخرى يكمن في حث الاغنياء على التفضل على الفقراء بأموال تسد رمقهم أو تعزيهم أو تحل مشكلتهم الاجتماعية الحادة — هو مما يبعث على الاسى حقاً [٤] . اذ كيف

---

(١) الحصون ، ص ١١٢ — ١١٣ .

(٢) الحصون ، ص ١١٥ .

(٣) الحصون ، من ص ٤٠ الى ص ٦٥ :

(٤) نجد في الواقع لدى الشيخ محمد عبده نفسه فكرة تقرب من هذه فهو قد كتب ما نصه : « فرض الإسلام للفقراء في اموال الاغنياء حقاً معلوماً يفيض به الغني على الفقير سداً لحاجة المعدم وتفريجاً لكربة الغارم ، وتحريراً لرقاب المستعبدين وتيسيراً لابناء السبيل . ولم يحث على شيء حثه على الانفاق =

يمكن لهذه المشكلة التي أصبحت من أكثر المشاكل الحديثة خطورة ان تجد لها حلاً في هذا التصور السلبي الخالص ؟ وكيف يمكن أن يربط وجود الآخرة بعملية حسابية أنانية يقوم بها الأغنياء المترفون على حساب الفقراء المعدمين ؟ إن الوظيفة الاجتماعية للدين كما يتصورها الجسر تبدو هنا سابية الى حد بعيد . ولقد يقال ان هذا الموقف لم يكن نتيجة تأمل خاص مدقق عند حسين الجسر ، وأن ما جاء لديه بصدده قد جاء عرضاً وفي سياق يهدف الى دعم قضية ميتافيزيقية خالصة . لكن الحقيقة هي أن هذه الأفكار البسيطة الأولية لا يمكن أن تؤدي بطبيعتها الا الى هذا الموقف المحافظ نفسه .

والذي لا يمكن أن يرضي العلم في مشروع حسين الجسر هو في كل الاحوال تصوره للعلم ذاته . .فهو،عملياً،لم ينظر الى العلم الا باعتباره معارف محددة تتراوح ما بين اليقين والظن والاحتمال . وقد كان الجسر هنا من وجهة ما ذا نظرة نافذة جداً . فالطابع الاحتمالي الظني لقضايا العلم أو لعدد كبير منها هو أمر لا يمكن انكاره . لكن الذي يصعب التسليم به للجسر من وجهة ثانية هو ظاهر تصوره ان العلم يظل علماً حتى ولو وضعت احداث الطبيعة « تحت القدرة والارادة الالهيتين » . فهذا التصور يعري العلم من دعواه القائمة على أساس القول أن التفسير العلمي يقوم بذاته وانه لا يجوز اللجوء فيه الى قوى وقوانين خارجة عن موضوعاته . بتعبير آخر ان ما قام به الجسر لا يمكن أن يكون من وجهة النظر العلمية الوضعية الا ارتداداً الى «المرحلة اللاهوتية » التي تفسر ظواهر الطبيعة بارجاعها الى ارادة قوة الهية أو قوى غيبية مفارقة لعالم الظواهر نفسه . وقد كان بامكان الجسر أن يقف عند حدود القول ان النصوص الدينية لا مدخل لها في العلم وكفى . لكن موقفاً كهذا كان جديراً بأن يجرده من كل قدرة على انجاز المشروع الذي وطّد عزمه عليه . ومع ذلك فان من الحق القول ان ما يبدو نقطة ضعف في تفكير الجسر معادل لنقطة ضعف مماثلة في « الفكر العلمي » . فالفكر العلمي عاجز هو نفسه عن ان يؤسس عملية « الاكتفاء

— من الاموال في سبيل الخير . وكثيراً ما جعله عنوان الايمان ودليل الاهتداء الى الصراط المستقيم ، فاستل بذلك ضغائن أهل الفاقة ومحص صدورهم من الاحقاد على من فضلهم الله عليهـم في الرزق وأشعر قلوب أولئك محبة هؤلاء ، وساق الرحمة في نفوس هؤلاء على أولئك البائسين فاستقرت بذلك الطمأنينة في نفوس الناس أجمعين . وأي دواء لأمراض الاجتماع انجع من هذا ! » (رسالة التوحيد ، ص ١٧١) .

الذاتي » للطبيعة وبالتالي عملية اجتزاء العالِم بظواهر الطبيعة وقوانينها الباطنة فحسب، فهو يفرض هذا فرضاً ويضعه وضعاً . والحق ان ما قام به حسين الجسر ليس في نهاية التحليل سوى عملية تجاوز فلسفي لأفق العلم . فبينما يقف العلم عند الظواهر ، يتخطى الفيلسوف هذه الظواهر وعللها الثانية أو الثانوية ليحاول ادراك العلة الاولى التي تكمن وراءها. وعملية التجاوز هذه مشروعة مسوغة تماماً عند الفيلسوف لكنها ليست كذلك في رأي العالم . ان هذا لا يعني في حسبان العالم أن ما يقرره الفيلسوف هو خطأ او غير مطابق للواقع ، لكنه يعني فقط ان العالِم من حيث هو عالم لا يستطيع أن يجزم بصدده بشيء ، لأنه ليس موضوع ملاحظة أو تجريب بالنسبة اليه . واذا كان الفيلسوف يأخذ هنا على العالم « قصر » دعواه أو « قصورها » فان العالم لا يملك أكثر من الصمت بصدد ما يقرره الفيلسوف من وجود موجودات مفارقة لعالم الطبيعة . وهكذا تصبح مشكلة حسين الجسر هي مشكلة الفلسفة والعلم في طبيعة كل منهما ، ويصبح الخروج من الصراع امراً عسيراً تماماً .

٦ — ومع ذلك فانه ينبغي القول أن محاولة كمحاولة حسين الجسر لم تكن لتذهب سدى على الصعيد الاجتماعي والتاريخي . فهي من ناحية قد لقيت صدى ممتازاً في الأوساط الدينية الإسلامية بحيث أصبحت تلقّن دروساً في دور العلم لتحفظ على أجيال المسلمين الداخلة في العصر الحديث ايمانها واعتقادها في وجه الاخطار الماثلة في العلوم الحديثة . وانه لأمر مؤكد أن معظم المثقفين العرب والمسلمين قد قرأوا « الرسالة » و « الحصون » عند نهاية القرن الماضي وأوائل القرن الحالي فترك ذلك لديهم في أحيان كثيرة انطباعات ايجابية صريحة . ومن ناحية ثانية كان لهذه المحاولة تأثير تاريخي تبلّر في طرح المشكلة الاقتصادية في السنوات التالية لتأليف كتابي الجسر هذين . وعلى الرغم من ان احدى المقدمات التي انطلق منها الجسر تضمنت صراحة القول ان مباحث العلوم الكونية ليست من مقاصد الشريعة الاسلامية وان ما أُجمل منها لا يهدف الا الى الدلالة على الخالق وحكمته — وهو عين ما ذهب اليه محمد عبده حين قرر ان ما جاء في كلام الأنبياء من أمر علوم الفلك والأرض ، فإنما يقصد منه النظر الى ما فيه من الدلالة على حكمة مبدعة أو توجيه الفكر الى الغوص لادراك أسراره وبدائعه[1] — الا أن الذي حدث عملياً ان « الفهم العلمي » للقرآن والاسترسال

---

(١) محمد عبده ، رسالة التوحيد ، ص ١٢٣ .

في بيان اتفاق مضمون الآيات القرآنية مع مكتشفات العلم الحديث قد أغريا كثيرين ممن جاءوا بعد حسين الجسر بحيث اندفعوا في هذا الطريق بدرجات من الحماسة متفاوتة . وقد استمر هذا الاندفاع إلى ما بعد منتصف قرننا الحالي .

ونحن نلاحظ أثر هذه النزعة التي تبناها الجسر لدى عدد من رواد الفكر المحدثين في الشام والعراق ومصر على الأقل ممن تعانق لديهم العلم والفلسفة والدين في آن واحـد ، فأخذوا عن العلم الصورة البديعـة لتركيب الكون والجسم الانساني كما كشف عنها علم الفلك وعلم الفسيولوجيا بشكل خاص مما يدلل صراحة على وجود مبدع حكيم عاقل للكون والإنسان ، وأخذوا عن الفلسفة أدلتها التقليدية على وجود الله ، تلك الأدلة المستنبطة من الحركة ومن مفاهيم الإمكان والجواز والوجوب ومن العلة الفاعلة خاصة ، وربطوا هذا كله بالمقررات الدينية الاعتقادية . وهكذا جاء العلم الحديث والعقل السليم ليدعما من جديد مبادىء الإيمان وأسس الاعتقاد . وانه ليكفي هنا أن نشير الى ثلاثة من أولئك الرواد الذين ساروا في هذا الطريق وكان لما كتبوه رواج كبير في النصف الاول من القرن العشرين .

أما الأول فمصري ، هو الشيخ طنطاوي جوهري (١٢٨٧هـ / ١٨٧٠م - ١٣٥٨هـ / ١٩٤٠م) الذي تميز بحبه للعلم والطبيعة وباعجابه بنظام العالم الموحي بوجود علة أولى له ، علة منظِّمة غائية هي الله . لقد حث طنطاوي جوهري - كما حث الكواكبي أيضاً من قبله - على دراسة علوم الطبيعة ، وبخاصة علمي الفلك والبيولوجيا ، وذلك بسبب دلالات هذه العلوم في مسألة « توحيد الخالق » وفي أعمال الحياة [١] . ففي علوم الطبيعة تتجلى خاصة مظاهر « العلة الغائية » في الكون . فالترتيب المحكم والنظام البديع والحكمة الكاملة في أجزاء الكون وفي أعضاء الانسان والحيوان تكشف صراحة عن ان للوجود خالقاً بديعاً حكيماً واحداً . وفي رأيه ان من اراد معرفة الله - اذ هذا هو « التوحيد الحقيقي » - فان عليه ان ينظر في عجائب هذه العلوم المدهشة [٢] . ولهذا السبب كرس طنطاوي جوهري جزءاً كبيراً من نشاطه العقلي لدراسة العلوم والكشف عن هذه الجوانب فيها ، فألف سلسلة من الكتب كان أهمها : (جمال العالم) و (التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم) (والقرآن والعلوم

(١) طنطاوي جوهري : نهضة الامة وحياتها ، القاهرة ، مطبعة اللواء ، ١٣٢٦ / ١٩٠٨ ، ص ٤٣ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٩ وص ٢٣٩ .

العصرية) و (جواهر العلوم) و (الجواهر في تفسير القرآن الكريم) و (نظام العالم والأمم) و (نهضة الأمة وحياتها) ، جمع في معظمها عدداً كبيراً جداً من الملاحظات التي تقدم العلم حليفاً عظيماً وطبيعياً للايمان ، وطريقاً ثابتاً لتأسيس مبادىء الدين الاعتقادية وقيام أخلاقه العملية بنظام مجتمع مدعوم بأركان المدنيّة الأربعة (الامارة والزراعة والتجارة والصناعة) وبالرياضيات والطبيعيات والبخار والكهرباء [١] ، أي بالعلوم العقلية والعملية المادية التي لا تحقق للأمة القوة والمنعة والاستقلال فحسب — وذلك حين تعتمد على نفسها بحيث يكون كل قدوم ومنشار وابرة ونجار وحرارة وكهرباء ومدفع من عمل أيدي أبنائها [٢] — وانما أيضاً درجة راقية من الكمال الانساني ، « الذي هو الغاية الحقيقية لوجود الانسان ، في عالم ظاهر سياجه الرحمة وباطنه العذاب ، عالم اختفت منه أخلاق النمر وسادته أخلاق الأسد ، والغالب من أممه دروينية يبتلع قويهم ضعيفهم » [٣] .

بيد أن من الضروري أن يقال ان الشيخ طنطاوي جوهري قد نزع بالاجمال في معظم ما كتبه نزعة خطابية شعرية أدبية لم تخل في كثير من الأحيان من سذاجة ظاهرة . ومن الواضح أن ثقافته الفلسفية لم تبلغ من الرصانة الدرجة التي تسمح له بأن يجابه بالجدية الكافية مجمل الصعوبات التي يثيرها دليل فلسفي خطير على وجود الله ، مستمد من العلة الغائية . ومع ذلك فان ميزته تكمن بالدرجة الأولى في النظرات الوجدانية السامية الى الطبيعة والعالم باعتبارهما الكتاب المفتوح الذي تتجلى فيه آثار الله في الخلق ، وكذلك في تحسين النظر فيهما في أعين المؤمنين الذين ينشدون أدلة اقناعية وجدانية لدعم ايمانهم العفوي البسيط ، وهو ما كان محمد عبده قد مال اليه وحثّ عليه .

أما الثاني فسوري هو العالم الدمشقي محمد جمال الدين القاسمي (١٢٨٣ﻫ / ١٨٦٦م — ١٣٣٢ﻫ / ١٩١٤م) صاحب الكتاب المشهور (دلائل التوحيد) الذي أتم تأليفه عام ١٣٢٦ﻫ/١٩٠٨م والذي استُقبل بُعَيْد نشره استقبالاً حاراً في الاوساط الدينية في أنحاء كثيرة من العالم العربي والاسلامي .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٤٠ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٦٢ .

والحقيقة ان (دلائل التوحيد) يعتبر تدعيماً للنزعة التي ابتدعها حسين الجسر في تأسيس الاعتقاد على العقل الفلسفي والمنجزات العلمية . وهو إذ ينصب على قضايا التوحيد الأساسية لا يكاد يهمل دليلاً قديماً أو حديثاً ، فلسفياً أو كلامياً أو علمياً ، الا أورده من أجل تأكيد وجود الله خاصة فضلاً عن قضايا أخرى كحدوث العالم والنبوة ، في وجه المنكرين من الماديين الدهريين بصورة خاصة . لكنه لا يقف عند ذلك وانما يعود إلى فكرة جمال الدين الأفغاني في بيان الوظيفة الاجتماعية والعمرانية للدين في مقابل الأثر الهدمي في الهيئة الاجتماعية والعمرانية الذي يحدثه القول بالمذاهب المناقضة للدين أي « المادية الدهرية » .

وهكذا نجد لدى القاسمي دليل « الشعور الفطري بالخالق » الى جانب « دليل العناية » العام ، و « دليل الاختراع » الرشدي ، و « دليل العلة الاولى الفاعلة» ودليل «الحركة» الارسطيين ، و« دليل الامكان » السينوي و دليل « الإحكام والاتقان » أو الدليل « الغائي » ، ودليل الترقي أو « لتفاوت في مراتب الموجودات» الافلاطوني، ودليل « عشق الموجودات للكمال » الافلاطوني ــ الارسطي ، و الدليل « البشري الاجماعي » ، بالاضافة إلى عدد آخر من الأدلة الثانوية التي تصل بمجموع الأدلة الى خمسة وعشرين دليلاً ، تمتزج فيها عناصر الفلسفة الخالصة والعناصر الكلامية والملاحظات العلمية الحديثة والقديمة ، ويقتصر دور القاسمي فيها جميعاً على التركيب والتأليف والعرض [1] . لكن مما يثير الاهتمام هنا عند القاسمي اقتناعه الشديد بالعلاقة الوثيقة التي تربط الايمان بالعلم. فهو يرى أنه « كلما ازداد المرء علماً بالفنون الكونية ورسخت قدمه في العلوم الطبيعية ازداد بموجد الكون معرفة وبالآيات الدالة عليه بصيرة » ، وكلما قلت معارفه ابتعد عن الخالق بنسبتها . وكذلك « كلما ارتقى الانسان في العلم ولطف وجدانه بالفهم ونفذ عقله في أسرار الكون تمزقت دون روحه حجب المادة وانجلى له الوجود الاعلى على تفاوت كذلك في درجات الظهور والانجلاء ، تنتهي الى الاعتقاد بوجود واحد واجب يستحيل عليه أن يلبس لباس المادة » [2] .

---

(١) محمد جمال الدين القاسمي : دلائل التوحيد ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣٢٦ / ١٩٠٨ ، ص ١٣ — ٦١ .

(٢) المصدر نفسه، ص١١٨. وهذا هو ايضاً ما ذهب اليه معاصر شامي آخر للقاسمي هو مصطفى =

ويتابع القاسمي كلا من الأفغاني وحسين الجسر في تكريس جزء مهم من كتابه لمناقشة المادية في قول أصحابها بأزلية المادة باعتبار ان هذا القول يمثل خطراً مباشراً على الدين . وهو يلجأ هنا الى أدلة فلسفية وكلامية تقليدية فضلاً عن الافادة من مكتشفات علم طبقات الارض (الجيولوجيا) ، تلك المكتشفات التي أبطلت القول بقدم الانواع مما سبق أن وقف عنده حسين الجسر طويلاً . لكن معظم أدلته تظل مشتقة من كتب القدماء من أمثال الفارابي ومسكويه والغزالي وابن رشد . وهو يتبع هذه الطريقة في مبحث (النبوات) وفي بيان الطابع المعجز للقرآن ، فإن كل أدلته مستقاة من القدماء . وهكذا نجد جنباً الى جنب عبارات مقتبسة من ابن سينا والجاحظ والراغب الأصفهاني والفارابي وابن رشد والنصير الطوسي واخوان الصفاء والماوردي وابن تيمية وابن حزم وغيرهم ، تهدف كلها إلى تأسيس «النبوة» وتحديد حقيقتها ، والى التدليل على الأصل الالهي للقرآن [1] .

على أن ما يثير اهتماماً خاصاً في كتاب القاسمي ليس هو فقط العودة إلى فكرة الأفغاني في الوظيفة الاجتماعية للدين ، وإنما أيضاً الكلام على وظيفة نفسية للدين كما سبقت الاشارة الى ذلك . فثمة شيء أبعد من ذلك . لقد رأى « بعض الافاضل » أن الشرائع والاديان هي « وثاق الله تعالى في سياسة خلقه وملاك أمره ، ونظام الألفة بين عباده وقوام معاشهم والمنبه على معادهم والرادع لهم عن التباغي والتظالم والمهيب بهم الى التعاطف والتواصل والباعث لهم على اعتقاد الذخائر من مشكور صنائع العاجل ومحمود ثواب الآجل » [2] ؛ وهذا حق . وانه ليمكن أن يقال أيضاً ان آداب الدين وهديه هي الشرط الأساسي لتحقيق الكمال للانسان . « ذلك لان الانسان وإن تثقف عقله بالعلوم المادية والآداب العرفية لا تزال فيه نزعة من حب الاثرة والميل عن جادة الوسط المطلوب بين الافراط والتفريط في الامور ، سيما اذا امن اللائم وبعد عن الرقيب وانفسح له مجال التأويل ، فقد يصل الى الدرك الاسفل من هاوية الفساد وسوء الحال وهو يظنه اقتراباً من الكمال المطلوب وقد عميت بصيرته بما

=الغلاييني في كتابه (الاسلام روح المدنية) الذي نشره في العام نفسه الذي صدر فيه كتاب (دلائل التوحيد) أي في عام ١٣٢٦ / ١٩٠٨ : مصطفى الغلاييني:الاسلام روح المدنية ، بيروت ط ١٣٤٨،٣/ ١٩٣٠ ، ص ١٣ - ١٤ .

(١) المصدر السابق ، ص ١٢٣ وما بعدها .

(٢) محمد جمال الدين القاسمي ، دلائل التوحيد ، ص ٩٥ .

غشيها من انواع التساهل ونزعات التأويل الباطل . وقد تمضي عليه الاحقاب في التجارب ليختار لنفسه ما يجده أوفق بمطلوبه من الكمال وامس بحاجته من الآداب ثم يرى بعدكل هذا الفساد انه لايزال كما كان حيث ابتدأ،ولم يسترشد بعد على شيء من معالم الاهتداء . فهو كمن أجهد نفسه بالسير حول دائرة يطلب طرفها فلا يرى أمامه الا البعد غير المتناهي . وماذا عساه يتحصل بعد ذلك على شيء من مطلوبه ! اللهم الا أنه يكون زيادة الحيرة وكثرة القلق أو ربما استحوذ عليه اليأس المهلك فلا ارضا قطع ولا ظهرا أبقى . وأما المسترشد بهدى الدين الالهي فقدكُفي هذا العناء واستراح من تلك الحيرة حيث تكفل له من لا ينطق عن الهوى ببيـــان طريق الوصول الى السعادة المطلوبة على أحسن ما يرام من كل ما فيه من كمال انتظام . فالذين هو الداعي الى سبيل الرشد وطرق السعادة البشرية ليهتدوا بها الى المصالح التي تقوم بها حياتهم ، ويقوم معوج عملهم وينتظم في الحياة الدنيا شأنهم ، ويظهر جوهر كمالهم الذي يهيئهم للترقي في سلم المدنية والتوصل الى السعادة الأبدية » (1) .

ويعرف أثر الدين معرفة أفضل حين يعرف أثر « الإلحاد » وآفات الدهرية . فان من ألمّ الالحاد بقلوبهم وتولت الاهواء نفوسهم يكونون « أجرأ على الرذيلة وأجرى في سبيلها ، اذ لا زاجر من الايمان يؤنبهم ولا وازع يمنعهم من اقتراف المنكرات والسعي بالفساد واجتراح السيئات».أما الماديون الدهريون فإنّ من شأنهم. بما يقصدون اليه من « محو الاديان ووضع أساس الاباحة والاشتراك في الاموال والأبضاع بين الناس عامة » ، أن يُلحقوا بالنوع الإنساني وبأخلاق الأمة أخبث الآثار وأسوأها . وليس ثمة من نتيجة لمقدماتهم سوى « فساد المدنية وانتقاض بناء الهيئة الاجتماعية الإنسانية » ، لأن الذي لا ريب فيه هو ان الدين سلك النظـــام الاجتماعي ، وانه لن يستحكم أساس للتمدن بدون الدين البتة — « فإن الدين يقيد النفوس عن التدهور في الإثم وعن الاندفاع الى أنواع العدوان من قتل وسلب وهتك عرض ، ويحجز عن الغدر والخيانة وفعل كل خبيثة وعن الوقوع في كل رذيلة ، ويحمل العقول على كسب الكمال البشري وإعمال الهمة في كشف الحقائق وتعرف

---

(1) المصدر نفسه ، ص ١١٥ — ١١٦ .

أسرار الكون » [1] . ويتابع القاسمي أحد كتاب « المقتطف » [2] في القول « ان التعطيل ، أي إنكار وجود الله ونسبة الإنسان اليه ،من مقوّضات دعائم العمران. ولا عبرة بثبوت العمران الآن بين الأقوام الذين شاع التعطيل عندهم لأنهم تربوا تربية دينية فرسخ في نفوسهم عمل الواجب وكراهة الكذب والاعتداء على الغير ونحو ذلك من الشرور . ولكن اذا نزع مبدأ الحلال والحرام الديني تعذر وضع مبدأ آخر يقوم مقامه ويرسخ رسوخه. ولذلك يوجس المفكرون شراً مما ستصير اليه حال اوروبا وامريكا في أواخر هذا القرن اذا انتشر التعطيل فيهما . هذا فضلاً عن ان التعطيل غير معقول لذاته، ففرضه خطأ علمي كما هو ضرر اجتماعي ، والمجاهرة به تفضي إلى أكبر المضار على نوع الانسان » .

والقاسمي لا يقف عند هذا وإنما يقرر وجود علاقة قويـــة بين « التوحيد » و « المدنيّة » في التاريخ . فاليونان لم ترق أحوالهم الا حين ارتقت علومهم وارتفع فلاسفتهم فوق الوثنية لكي يكشفوا في الوجود عن اله واجب الوجود منزّه عن مخالطة المادة . وقد تم لهم هذا بفضل الجهود التي بذلها الفيثاغوريون وسقراط وافلاطون وارسطو . ووصولهم إلى مبدأ التوحيد قد ابقى شمس مدنيّتهم مشرقة في العالم قروناً متعددة . ولولا أنه لم يُحَل بين قدماء المصريين – الذين عرفوا هم أيضـــاً مبدأ التوحيد – وبين أن يعملوا بما ينطوي عليه هذا المبدأ لأمكن لهم أن يصعدوا إلى أسمى الدرجات ، لكن رؤساء دينهم لم ينشروا هذه العقيدة بين العامة ، وذلك من أجل أن يبقوا على الوسائط وعلى صور العبادات التشبيهية الأولى فيضعفوا العقل والبصيرة والعلم [3] . اما أثر التوحيد في دفع العرب الى صف القيادة في الانسانية فلا يحتاج الى كبير عناء من أجل تبيّنه والاعتراف به .

وجماع القول أن القاسمي قد أدرك في النهاية أن التوحيد ليس مجرد تقرير لعقائد ذات طابع مجرد خالص يفرضها العقل فرضاً أو يستنبطها من ملاحظته للوجود والموجودات ،وإنما هو ذو صلة ايجابية بالتمدن وبحركة التقدم الاجتماعي والانساني

أما الثالث فعراقي هو السيد أبو المعالي محمود شكري الالوسي (١٢٧٣هـ –

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .

(٢) المقتطف : المجلد ٣٧ ، ج ٦ ، ص ١٨٩٨ ؛ دلائل التوحيد ، هامش ص ١١٧ .

(٣) القاسمي ، دلائل التوحيد ، ص ١١٨ – ١١٩ .

١٣٤٢هـ) حفيد مفتي الحنفية البغدادي شهاب الدين الألوسي (١٢١٧-١٢٧٠هـ) اللغوي المحدث وصاحب التفسير الذائع الصيت (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني)[١] الذي يلجأ فيه ، كما يشير الى ذلك عنوانه نفسه الى فهم معنوي أو روحي للقرآن يظل مرتبطاً الى حد بعيد باللغة وبعيداً كل البعد عن التفسير « الروحاني » المتبع عند الباطنية . لقد لاحظ أبو المعالي الالوسي خطورة قضايا العلم الحديث في المسألة الدينية ، فبدا له ان من الضروري ضبط الموضوع وتحديد القول فيه بطريقة تذكرنا بمحاولة ابن رشد في (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) ؛ يقول : « فقد شاع في عصرنا قول فيثاغورس الفيلسوف الشهير في هيئة الأفلاك، ونصره الفلاسفة المتأخرون بعد ان كان عاطلاً مهجوراً ، وهو القول بحركة الأرض اليومية والسنوية على الشمس وانها هي مركز نظامها وان الارض احدى الكواكب السيّارة وانها سابحة في الجو معلقة بسلاسل الجاذبية وقائمة بها كسائر الكواكب لا انها كما ذهب اليه بطليموس في الأفلاك كالمسامير في الباب — الى غير ذلك من قواعدها المشهورة وقوانينها المذكورة . وقد سماها المتأخرون (الهيئة الجديدة) ، لكونها شاعت في العصر المتأخر — والا فالقول بها متقدم جداً . فقد رأيت كثيراً من قواعدها لا يعارض النصوص الواردة في الكتاب والسنة . على انها لو خالفت شيئاً من ذلك لم يلتفت إليها ولم تؤول النصوص لأجلها . والتأويل فيهما ليس من مذاهب السلف الحَرِيّة بالقبول ، بل لا بد من ان نقول ان المخالف لهما مشتمل على خلل فيه ، فان العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح ، بل كلٌّ منهما يصدق الآخر ويؤيده »[٢] . وهو يؤكد أن « الشريعة الغراء لم ترد باستيعاب قواعد العلوم الرياضية ، إنما وردت بما يستوجب سعادة المكلفين في العاجل والآجل وبيان ما يتوصلون به الى الفوز بالنعيم المقيم ، وربما أشارت لهذه الاغراض الى ما يستنبط منه بعض القواعد الرياضية » . ومع ذلك فان ما عرف العرب من « الأنواء » ، وما أقرت الشريعة من ذلك وما نبذت ، وما اشتملت عليه سور القرآن من معارف متصلة بالاجرام العلوية والأجرام السفلية .. يستحق أن يجمع ويرتب على وجه الاختصار

---

(١) شهاب الدين الالوسي : روح المعاني ، المطبعة الكبرى الميرية ، بولاق ، مصر المحمية ، ط ١ ، ١٣٠١ هـ .

(٢) ابو المعالي محمود شكري الالوسي ، ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة القويمة البرهان ، ط ٢ ، المكتب الاسلامي ، بيروت ١٣٩١ / ١٩٧١ ، ص ١٠ — ١١ .

والصواب ليتم التحقق من مطابقته لما جاء في علم « الهيئة الحديثة » مطابقة تعضد أساس الدين وتقيم بنيان التوحيد . بيد أن الألوسي ينسب قضايا « الهيئة » هذه الى الفلاسفة بالدرجة الأولى ، هؤلاء الفلاسفة الذين لا يبدو أنهم قد أضافوا شيئاً جديداً الى ما سبق أن قرره قدماء اليونان . أما « العلماء » المحدثون الذين أقاموا منهجهم على أساس الفرضية والملاحظة والتجريب والقياس فلا يتبيّن الألوسي لهم وجوداً متفرداً متميزاً . لذا ينبغي الا ندهش كثيراً للجوء الألوسي مراراً كثيرة الى أقوال الشيخ محيي الدين بن عربي في تفسير الآيات القرآنية ذات الدلالة العلمية ، كما ينبغي ألا ندهش حين نراه يقرر « ان في كرّية الارض اختلافاً » [1] — فإن معتمده في المسألة أقوال القدماء من الفلاسفة والعلماء أو أشباههم ، لا العلم الحديث حقاً . وعلى هذا الأساس يراوح الخلاف في صورة الارض بين القول انها «مدحيّة» أي أنها كالبساط ، والقول انها « كرّية » . أما معياره في التحقق من المسألة فلم يكن على الاطلاق معياراً علمياً ، فهو يميل إلى ما قاله « الجدّ » ، أي شهاب الدين صاحب (روح المعاني) ، تعقيباً على قول ابن عربي إن كرة الأرض « مدحية » ، مما عبر عنه بهذه الكلمة : « والقلب يميل إلى الكرّية » [2] . فالقلب لا التجربة هو المبدأ في العلم الطبيعي كما هو المبدأ في العلم الباطني . أما الحكم الأخير في أي صراع يمكن أن ينشب بصدد التحقق من قضية علمية ما رأى فيها العقل قولاً وأثبت فيها الشرع قولاً آخر فينبغي أن يكون بكل تأكيد « ما دارت عليه أفلاك الشرع وتنزلت به أملاك الحق » [3] . أما تأويل النصوص المخالفة لقواعد العلوم بحملها على معنى قول العقل ف « ليس من مذاهب السلف الحرِيّة بالقبول » .

ان مذهب الألوسي في مسألة العقل — أو العلم هنا — والنقل ، يستند إلى فكرة أساسية واحدة هي ان كلا منهما « يصدق الآخر ويؤيده » ، وان القرآن — كما يشير الى ذلك عنوان كتابه نفسه — « يعضد الهيئة الجديدة القويمة البرهان » . وهو في هذا يظل داخل الدائرة التي تصور في اطارها المشكلة معاصراه حسين الجسر والقاسمي. لكن الحقيقة هي أن الجسر يظل أبعد نظراً وأنفذ بصراً من صاحبيه هذين . واذا كان

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٨ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٣٠ .

لهم جميعاً من مأثرة في الفكر العربي الإسلامي الحديث فهي في اقتحامهم دائرة الخوف التي أقامها اتباع العلم الحديث سياجاً لهذا العلم . لكنهم مع ذلك دفعوا خلَفهم في طريق شائك جداً ، طريق التوفيق بين قضايا العلم الخالص وقضايا الدين « العلمية » ، والزعم الذي ذهب ببعض هؤلاء الخلف الى حد القول ان القرآن كتاب علمي وانه ما قضية أثبتها العلم الحديث الا ولها أصل في كتاب الله — وهو زعم أوقع عدداً من الكتاب في تخريجات وتفسيرات للسور القرآنية تجعل من القرآن نفسه موضوعاً للشكوك والأوهام حين لا تجعله موضوعاً للسخرية والتهكم . وفي كل الأحوال ينبغي أن يؤخذ على هؤلاء الكتاب « الدينين العلميين » أنهم خلطوا في أغلب الأحيان بين الدين والفلسفة والعلم خلطاً أمحت فيه الحدود واضمحل التميز والتمايز . أما أهمية العلم وأما حدوده فلم يدركها هؤلاء الرواد حق الإدراك . ولربما أمكن القول ان معاصرينا من الكتاب الدينيين المسلمين لا يزالون بعيدين عن فهم هذه الماهية وادراك تلك الحدود .

٧ — ولقد يمكننا أن نقف في تتبع أحوال « التوحيد » في العصر الحديث عند هذه الحدود ، اذ لا طائل وراء الاستكثار من الأمثلة التي لا تضيف شيئاً جديداً إلى ما قرره الأفغاني ومحمد عبده والجسر والقاسمي والألوسي . كما كان يمكننا الا نتابع هذا الموضوع في الفترة التالية لمنتصف القرن الحالي . لكن من العسير علينا أن نسلك هذا المسلك حين نلحظ أن ثمة حالات محدثة تستحق التسجيل ، حالات تنتمي الى الفترة المعاصرة لنا ، ويمثلها مفكرون كان لهم — وما يزال — فعالية فلسفية نشطة . ولعل أبرز هؤلاء المفكرين الذين يعنوننا هنا مباشرة محمد عزيز الحبابي من المغرب وعثمان أمين من مصر .

ان المحاولة التي قام بها الحبابي في مؤلفه الذي نشره بالفرنسية أولاً ثم نقله هو نفسه الى العربية : « الشخصانية الإسلامية » ، تمثل فهماً فلسفياً شخصانياً « للشهادة » الإسلامية الأولى : « لا اله الا الله » ، كما تمثل فهماً للتوحيد معاصراً ، ينشد صاحبه بعث الحركة والحياة في علم الكلام التقليدي . وهذه المحاولة تذكّر بمحمد عبده . لكن من الحق أن يقال انها على الصعيد الفلسفي الخالص على الأقل تبدو أكثر غنى وتجديداً وخطراً ، وذلك بفضل الأبعاد المختلفة التي يكشف عنها الحبابي في عقيدة « الشهادة » وبفضل الموقف النقدي الذي يتبناه في مسألة « علمية » أو « عقلانية » وجود الله .

إننا لا نقف هنا على أرض العلم والعقل المنطقي الخالص كما كان الحال لدى المفكرين السابقين ولكن في عالم الإنسان باعتباره « شخصاً » ، أو « انا » شعورياً ذا استقلال ذاتي يقف أو « يتَمَوْقَفُ» بالنسبة للإله الواحد الذي خلقه على صورته، معترفاً بوحدانيته واستقلاله المطلق اعترافاً يتضمن الانفتاح على الأنوات الاجتماعية الاخرى والدخول في الـ « نحن » الاجتماعي الذي يمحو الاطر الضيقة للمعشر والقبيلة ليحل محلها الأمة والإنسانية . وهكذا لا يكون مدلول الشهادة ، بهذه الصورة ، ذا طابع عقلي جدلي بل يكون ذا مدلولات علمية وانطولوجية واجتماعية وأخلاقية وسياسية أيضاً .

ان الدلالة الأولى « للشهادة » الإسلامية تتمثل في وعي « الشخص » لذاته وعياً تاماً بحيث يؤكد واقعه المستقل وكرامته ووجوده الخاص ، أمام الكائن المطلق ، الله . هنا تكمن القيمة الانطولوجية للشخص ، وعلى الشهادة يترتب تأسيس علاقة معنوية مع الآخر ما دام « الانا والآخر » يشتركان في أداء الشهادة نفسها. ومن زاوية سوسيولوجية تكتسب الشهادة تشخصها وعيانها في تكييف وجودنا وتصرفاتنا في مواجهة الآخرين وفي دخول « أنا » المؤمن في الـ « نحن » الذي تتشيد بوجوده المجتمعات [1].

والشخص « كليّة » تخضع باستمرار لضغط قوتين متناقضتين : الجسد والفكر ، الطبيعة والروح . والإسلام يعترف بهذه الكلية غير المتجانسة ، لكنه يوجهها نحو توازن قويّ يتم فيه « زواج » عقلي بين الملاك والحيوان في الإنسان ، فلا ينصرف هذا كلية الى الروح — اذ لا رهبانية في الإسلام — ولا يخضع كذلك للجسد . في هذا التوازن يتحقق للمسلم الفلاح في الدنيا والآخرة .

ثمة معرفتان ممكنتان للانسان ، معرفتان متكاملتان كلتاهما مجدية وضرورية : المعرفة الناتجة بالادراك والعقل ، والمعرفة التي يحياها المرء مباشرة من حيث هي معطى . ان وجود الله هو موضوع « معاناة » ، فنحن نؤمن به اولاً ثم بعد ذلك نلتجىء الى العقل لدعم الايمان والتدليل عليه ، وعلم الكلام لا يبدأ الا بعد أن يحصل الايمان [2] .

---

(١) محمد عزيز الحبابي ، الشخصانية الاسلامية ، القاهرة ١٩٦٩ (دار المعارف بمصر) ، ص ٢٧ — ٣٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٨ .

وعلى هذا الأساس تصير الشهادة ذات مضمون مزدوج : فهي من ناحية توجه الإنسان الى الطبيعة والنظر العلمي ، ومن ناحية ثانيـة تجعل الايمان ذاتياً بحيث يملأ هذا الايمان كل كينونيتنا ويجعلنا قادرين على التواصل بالخالق ومخلوقاته عن طريق الخير والصلاح. وهنا يصبح الرباط الذي يجمع بين المؤمن وربه رباطاً «وجودياً» قبل أن يكون عقلانياً ومعقولياً ، كما تصبح الصلة بين الأنا والآخرين صلة عاطفية تقوم على مفهوم «الرحمة» والبر . وحين يبدأ الإسلام بفرض الزكاة ثم يتبعها بإيتاء الصدقات فإنه لا ينشد سوى الارتفاع بالمؤمن الى مستوى الرحمة حيث تلتحم الزكاة بالصدقة في تجاوز نحو تصور جديد للعلاقات البشرية تشتمل فيه الرحمة في آن واحد على مفاهيم : زكاة واحسان وحنان وتعاطف ومساعدة وتضحية وإيثار للغير ، صدىً لقول الله : «ورحمتي وسعت كل شيء» ، ولقوله أيضاً : «ان الله كان بكم رحيماً» (١) .

ومعنى هذا ان الزكاة والصدقة لا تقدمان في الإسلام «الحل» لمشكلة الفقر الاقتصادية — كما اعتقد كثير من المفكرين السابقين والمعاصرين — وانما تقومان بوظيفة نفسية — اجتماعية خالصة هي بناء الهيئة الاجتماعية على أسس انسانية مستوحاة من الرحمة لا من «الثروة» وطرق توزيعها واستثمارها .

ان للشهادة نتائج عملية من أخطرها تفتح المسلم بفضل العلوم الشرعية والطبيعية . ذلك أن «دراسة الطبيعة ليست في الواقع الا استفساراً واستكناهاً لآيات الله التي هي دلائل قوته وقدرته الخلاقة» . فالمؤمن هو بطبيعتـه «كائن علمي» ، فرض الله عليه طلب العلم فرضاً . لكن العلم وحده غير كاف لاستكمال الشخص لانسانيته وإنما ينبغي أن ترفد العلم فرائض دينية ، عبادات ، بدونها يبتلى المجتمع بشخصانية «بروسستية». في القيام بهذه الفرائض تتحقق حياة روحية قوامها حبّ مزدوج : حب الله وحب الكائنات البشرية . والواقع ان حب الله ينطوي بطبيعته على حب مخلوقاته . وهو من ناحية ثانية يعني أن نحقق على مستوانا الصفات التي خص بها نفسه ، من صدق ورحمة وإنصاف . وما جاء في الحديث القدسي الذي يقول : «يا عبادي ! اني حرمت على نفسي الظلم وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا وكونوا عباد الله إخواناً» ، لا يحرم الظلم فحسب بل يفرض على المؤمن أن يحترم نفسه وان يحب

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٩ — ٤٠ .

غيره ــ مما يذكرنا بأخلاقية (كانط) في الفلسفة الحديثة [1] .

ومن نتائج « التشخصن » الذي تحققه « الشهادة » أيضاً ولوج الكائن البشري الى « عالم الحريات » . وهذا العالم يقوم على المبادهة والاستقلال الذاتي والعقل . والنبي هو النموذج الذي ينبغي على المسلم الاقتداء به ، فهو « المتبوع الاعظم » الذي جسد أقصى مرتبة من التوتر نحو التعالي والكمال والعمل بمشيئة الله . ومزايا التشخصن يمكن أن تتعرض لخطر جهاز انساني هو الدولة بحيث تتحطم تحت وطأته. وقد قدر الإسلام ذلك فأوجب على كل مؤمن مراقبة ممارسة السلطة ونصح اولي الأمر . ذلك أنه ليس للخليفة في الإسلام أي امتياز خاص ، وشرعيته منوطة مباشرة بمدى خضوعه للشريعة ، وبلجوئه الى استشارة أهل الرأي والأكفياء من الأمة ، ولا تجب الطاعة له ولأولي الأمر الا اذا خضعوا هم أنفسهم للحقيقة ولإرادة الله التي تنشد المصلحة العامة. ذلك ان الله وحده هو منبع « الأخلاقية » ، والشهادة تعني أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . لذا كان المضمون الأساسي والأخلاقي للشهادة يوجب على كل فرد من الأمة أن يمارس مراقبة ديموقراطية مباشرة على سير الأمور العامة . بهذا تحدّ الشريعة من جنوح الحاكم وذوي الجاه والسلطان ، وترد هؤلاء دوماً الى السلطة العليا التي تمنع كل مساس بالكرامة الشخصية وتحول دون كل تسلط للقوي . وهكذا تصبح وظيفة الدولة الأصلية الاستجابة لارادة الأمة وخدمة كل شخص فيها والخضوع لمراقبة المجموع. وذلك أن الدولة التي لا تحترم الشريعة لا يجوز لها أن تطالب رعاياها بطاعتها ؛ وهذا هو معنى كلمة خليفة الرسول الاول في خطبته المشهورة : « فان أحسنت فأعينوني وان أسأت فقوّموني » [2] .

وأخيراً للشهادة أثرها الاجتماعي الأخلاقي الحاسم . ان كل شيء بمقتضى الشهادة يحدث على مرأى من الله . وهذا يبعث في نفس المؤمن« مخافة الله » فيجعل وعيه دائم اليقظة، وضميره الأخلاقي ممتلئاً بالحيوية والصفاء عاكساً الحضور الكلي الالهي هادفاً باستمرار الى « التجاوز » وإلى التطلع الدائم نحو « نهضة جديدة » لا يقف في وجهها حائل : لا كهنوت ، ولا فكرة « خطيئة أصلية » . ان « النية » وحدها هي التي تقو المؤمن « المسؤول » أخلاقياً في أفعاله وفي علاقاته بالآخرين وفي علاقات الجميع

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٢ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٥٦ ــ ٥٨ .

بالله . والقوة الفعالة التي تقود النية هي ما اصطلح على تسميته في الأخلاق الدينية الإسلامية «بالقلب»، الذي هو في نهاية التحليل مقر الحياة الباطنية ومعقد الالزامية الأخلاقية[1]. أما القائد الآخر للمؤمن فهو حريته بازاء كل سلطة بشرية أو كهنوتية، حرية يقيم عليها الأمل ، ويتحرر بها الانسان من كل عالم للخطيئة ، وخاصة تلك الخطيئة التي لم يكتسبها بفعله الخاص وانما تعزى الى غيره ، أصليةً كانت أم غير أصلية . فالمؤمن في الإسلام ليس مسؤولاً عن أخطاء غيره: « تلك أمة قد خلت، لها ما كسبت ، ولكم ما كسبتم ، ولا تسألون عما كانوا يعملون » (البقرة : الآية ١٤١) . فليس ثمة مسوّغ للقلق عند المسلم . وحبه لله العادل الذي لا يظلم الناس شيئاً هو أكبر مسوّغ للأمل . والذي يبقى عليه بعد ذلك أن ينخرط في الوجود بحيث تلتحم عنده القيم الدينية والقيم الدنيوية ، بعيداً عن كل سلطة كهنوتية ، ليدفع بأمته وبالإنسانية في طريق التقدم [2] . وليس صحيحاً ما ذهب اليه (لويس جارديه) من القول ان انعدام وجود كهنوت تشريعي في الإسلام قد ساهم في حركة التجمد والانحطاط في الإسلام [3] . ذلك أن من شأن الجهاز الكهنوتي أن يقف حاجزاً بين المسلمين وبين الله وبالتالي بينهم وبين الخطو نحو الامام . ثم ان غياب الاكليريكية هو مصدر للحرية الشخصية ومنبع لإمكانية الاجتهاد في الدين والدنيا . وبعد هذا كله أو قبل هذا كله يرفض الإسلام نفسه أي جهاز كنسي لأنه يرى أنه ليس في امكان أي إنسان أو أية جماعة مهما كانا، تجسيد « سر المصير » و« التعالي »[4] . والحق ان أسباب تدهور الإسلام لا تعود الى « بذور ذاتية » فيه وإنما إلى عوامل خارجية بالدرجة الأولى قد يمكن أن يشار من بينها الى عوامل جغرافية واقتصادية وإلى غزو « التصوف » للإسلام ودفعه المسلمين إلى التواكل والطرقية والاعتقاد بتفاهة الزمن وبلا واقعية العالم ، وبالتالي الزهد في العالم [5] . أما العناصر الذاتية التي ينطوي عليها الإسلام بالطريقة التي تحددت آنفاً فإنها لا تحتوي إلا على بذور التقدم والتمدن .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٣٤ – ١٣٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١١٨ / ، و Classicisme et Déclin Culturel dans l'Histoire de l'Islam, Paris, 1957, p. 99.

(٤) الحبابي ، الشخصانية الاسلامية ، ص ١١٦ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٢٠ .

ويظل مع ذلك من الضروري في رأي الحبابي الالحاح على الطابع « الاستبطاني » للدين وللشهادة وعلى المنطلق الذاتي لوجود الله نفسه . ومعنى ذلك أن علينا ألا نلتمس أدلة علمية على وجود الله ، ولا على نكران هذا الوجود أيضاً . ذلك أن العلم لا يطمع في أكثر من معرفة العالم بنسبية تسيطر على جميع قدراته ومقدراته . العالم هو موضوع العلم ، أما المطلق فليست لدى العلم أية طاقة على ادراكه . ولهذا كانت دعوة الإسلام في تقديره موجهة الى التأمل والحدس واستعمال النظر من أجل ممارسة « التجربة الباطنية لوجود الله » ، ولم تكن موجهة الى « العقل المنطقي » . ان الايمان كالحب ، ينطلق من الاستبطان ومن أعماق الكائن البشري ، لذا لم يكن في حاجة إلى حجج عقلية لكي يتم الاقتناع به . وكما أن « الحنين الى الوطن » هو شعور لا يمكن نكرانه باسم العقلانية والمنطق ، كذلك « الحنين الى الله » لا يمكن أن يربط بالعقلانية . والذي لم يمارس مباشرة تجربة الايمان لن يؤمن أبداً ولكنه كذلك لن يستطيع البرهنة على أن الإيمان عبث ، أو أنه ليس واقعاً معاشاً . وإن أية محاولة لادراك وجود الله على مستوى عتبات ادراكاتنا الحسية تنطوي على تناقض منطقي وجور على الحواس لا مسوّغ له . ذلك أن ما تؤكده « الشهادة » ليس هو وجود الله، لأنه وجود غير محسوس ــ وتلك خاصته الصميمية ــ : إنه وجود لا كالموجودات فلمَ يريد المتكلمون اخضاعه لعقل يتمنطق ولعلم يغرق في الكم؟فلا بدمن أن ينبثق الايمان بوجود الله عن الوجدان ، عن القلب ، تلك المضغة ذات المنطق الخاص والمنهج الخاص،وإلا تجمّد مفهومنا لكينونة الله ولم يعد الله الجوهر الأكبر ، جوهر كل الموجودات . وغلطة المتكلمين الكبرى تكمن في أنهم لم يعرفوا هذا الفرق فأتت مناقشاتهم غير ذي خصب ، وبدون حرارة (١) .

لا شك أن نظرة الحبابي تنطوي على قدر عظيم من الثراء الإنساني والعمق النفسي ، كما سبق أن أشرنا . لكنها تنطوي أيضاً ، وربما بالقدر نفسه ، على محاذير ومخاطر واضحة . وأول ما يمكن أن يؤخذ عليها اسرافها في اغراق الايمان في لجة « التجارب الذاتية » الخالصة بحيث توحّد في نهاية الأمر بين قيمة التجربة الايمانية وقيمة التجربة الإنكارية ، وتجعل من شجب النصوص الدينية المتكرر لموقف « المنكرين » عملية واهية المسوغات . وهي حين ترد الإيمان الى حالة من « التوتر الباطني » فحسب ــ

(١) المصدر السابق ، ص ٧٣ ــ ٧٤ .

وهي حالة لا تتيسر لكثيرين من الناس ، لما لها من صلة بالتعقيد الفيزيولوجي والبيولوجي في الإنسان – تسد الطريق أمام أولئك الذين لا يستطيعون أن يروا الله الا من خلال ملاحظة العلاقات الموضوعية داخل العالم الواقعي . لا شك أن الموقف الكانتي الذي يتبناه الحبابي – ويحرم عليه ادراك الله المطلق على مستوى عتبات إدراكاتنا الحسية المحدودة – هو قوي الى حد بعيد . لكنه في الواقع لايجد التسويغ الكافي الا اذا اعتقدنا أننا ندرك الله في ذاته على عتبة هذه المحسوسات ، أي داخل العالم الحسي . لكننا لسنا ملزمين بدعوى من هذا القبيل . والمسلم أول من ينادي بالاعتقاد بأن الله وجود لا يمكن الاحاطة به أو ادراكه في ذاته . ان قصارى ما يدعيه على مستوى المحاكمة العقلية والمنطقية والعلمية هو القول اننا ندرك وجود الله بآثاره في المحسوسات فحسب من حيث هو علة للعالم لا بد وأن تترك في معلولاتها آثاراً تدل عليها . صحيح أن قضايا العلم قد وصلت إلى درجة من النسبية بات معها الاعتماد على مقرراته من أجل البت في أمور ميتافيزيقية ينطوي على مخاطر كثيرة ، فضلاً عن أن النزوع العملي النفعي ، والتركيب « الوظيفي » الخالص لقضايا العلم قد أصبحا يقضيان جدياً باستبعاده شيئاً فشيئاً من دائرة الطموح لادراك الطبيعة الموضوعية للموجودات ، الا أن الحال لم يصل الى درجة تبعث على اليأس تماماً من واقعية كل مقرراته . وإنه ينبغي علينا من ناحية ثانية التمييز بين الاعتماد على أسس العلم التجريبي وتذبذباته ، وبين الاعتماد على قوة في الإنسان هي « العقل » ذات حدوس وجودية مباشرة تتصف بالبداهة والموضوعية وتسمح بادراك مضامين ميتافيزيقية في الواقع المدرك على عتبة « الحس المشترك » ، بغض النظر عما يراه العلم على عتبة المدركات اللامتناهية في الصغر أو اللامتناهية في الكبر . ان هذه القوة تظل هي الأمل الأكبر لدى عدد كبير من الناس ممن تستعصي عليهم التجربة الذاتية الباطنية لوجود الله . وأخيراً أليس من المرجح أن ينتهي هذا الضرب من المعاناة الحدسية أو الذوقية الذي يرجى تأسيس وجود الله عليه إلى موقف « صوفي » صريح ينتهي عاجلاً أو آجلاً الى «طُرُقيـّة» تعرقل « التقدم » كما حدث مراراً كثيرة في مدنية الإسلام وفي المدنيات الأخرى ، وكما لاحظ ذلك وألحّ عليه الحبابي نفسه !

ومع ذلك فان المشكلة هي أعقد بكثير من أن تحل على مستوى الصراع الجدلي للمواقف المتفردة . والذي لا نملك نحن الا أن نقرره – وهو ما لا نعتقد أن الحبابي

ينكره علينا لأنه يلتقي مع الشخصانية عند نقطة ما — هو ان جميع الطرق الى الله ، التي تمنح صاحبها القناعة والطمأنينة ، ذاتية كانت أم علمية أم عقلانية — بحيث تملك عليه كامل كيانه ووجوده الشامل وتقوده في دروب النجوع والتقدم ، هي بالنسبة للإسلام ، طرق مشروعة لا يجوز لأحد إنكارها باطلاق وتفرد .

أما تجربة عثمان أمين التي عبر عنها في ما أسماه بالفلسفة « الجوّانية» فإنها ، وإن كانت تقترب من الشخصانية عند نقاط كثيرة إلا أنها تبدو امتداداً لنظرة محمد عبده وبرجسون وإقبال الابستمولوجية . ومع أنها تبدو لصاحبها فلسفة مفتوحة أو طريقة في التفلسف لا « مذهباً فلسفياً » مغلق الحدود ، الا أنها تبدو كذلك له « أصول عقيدة وفلسفة ثورة » [1] . والحقيقة أن الجوانية عند عثمان أمين ليست في نهاية المطاف الا العالم مدركاً بقوة الوعي الديني الباطني ؛ فهي اذن طريقة روحية لرؤية الأشياء . انها ، كما يقول عثمان أمين نفسه ، « تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا ،متعرض لنفحات السماء في كل لحظة ، وطريق مبسوط أمام الوعي ينتظر السالكين الى يوم الدين » . إنها فلسفة تحاول أن ترى الأشخاص والأشياء رؤية روحية ؛ بمعنى أن تنظر إلى المخبر ولا تقف عند المظهر ، وأن تلتمس « الباطن دون أن تقنع بالظاهر وأن تبحث عن الداخل بعد ملاحظة الخارج ، وأن تلتفت دائماً إلى المعنى وإلى القيمة والى الماهية والى الروح من وراء اللفظ والكم والمشاهدة والعرض والعيان » [2] .

ويكشف عثمان أمين نفسه عن المنطلقات القرآنية والنبوية للجوانيه حين يرد أصولها الى قول الله : (لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) ، وإلى الحديث النبوي الذي يقرر أن لكل انسان جوانياً وبرانياً . فالآية والحديث في رأيه ينطلقان من الإنسان ويقدمان الذات على الموضوع والفكر على الوجود والإنسان على الأشياء والرويّة على المعاينة ،أي أنهما يعبران عن مثالية مقترنة بالواقعية ، ترسم فيها صورة الحياة بجهد باطني موصول ما يلبث أن يتجه نحو الاصلاح الخارجي أو المادي ، وتحول فيها النفس إلى وجهة الخير الأخلاقي لتكون أساساً لاصلاح المجتمع فيتم بذلك تحقيق مركب ذي حدين : الجواني من الباطن والبراني من الخارج ، بينهما رابطة واعية حيث تزكّي النفس والجسم وتقيم التوازن بين الحياة الروحية والحياة

---

(١) عثمان امين : الجوانية ، أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم ، ١٩٦٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١١٣ .

الدنيوية للإنسان على أساس من الأخلاقية العاملة »[1] . وليس ثمة شك في أن الجوانية تعكس معرفة ميتافيزيقية روحية فلسفية تضع صاحبها فلسفياً في اطار المثالية الفلسفية التي يدخل في تيارها فلاسفة من أمثال سقراط وأفلاطون والغزالي وديكارت وكانت وهيغل وبرجسون وهيدجر . وهذا واضح تمام الوضوح في تحليله لمبادىء الحياة الجوانية. فنحن « لا نستطيع أن نسبر أغوار الحياة الجوانية مهما استطعنا بالأدوات العلمية ، الا بأن نحياها بأنفسنا وأن نتحمل مسؤولية معاناتها : فكما أن أحداً لا يستطيع أن يموت لنا، فإن أحداً لايستطيع أن يحيا أو أن يفكر لنا » كما يقول هيدجر . وهذا التعاطف العقلي أو الجهد الجواني هو ضروري لكل بحث قويم ولكل ثقافة عميقة ، ولكل مسعى صادق . لذا كانت الجوانية منطوية على ميتافيزيقية يسميها عثمان أمين « ميتافيزيقا الرؤية الواعية » ، هي أقرب في الواقع إلى الرؤية الفنية ، أو أنها « رؤية روحية نفسية هي الرؤية بالعين الداخلية أو عين البصيرة كما يقول الغزالي أو بعيون الروح كما يقول أفلاطون » ، رؤية تسجل « لحظات الالهام الداخلي » التي تتجلى فيها الحكمة والتجربة والرويّة الإنسانية [2] . وليس غريباً بعد هذا أن يعتبر عثمان أمين الجوانية « مثالية روحية » يمثل الدين بُعدها الحقيقي ، كما أنه ليس غريباً أيضاً أن يحمل على خصوم المثالية وعلى المدنية الغربية التي عادت الروح وبوّأت العلم المادي مكانة ما كان ينبغي أن تكون الا للروح ،وهو يقول : « والجوانية مؤمنة ايماناً راسخاً بأن القوة الحقيقية هي قوة الروح والمثل الأعلى ، وان السلطة التي ظفر بها الإنسان على العالم الخارجي ، عالم المادة والأجسام ، قد أضلته عن قوته الأصلية التي هي المثالية والروحية . ولقد رأى غاندي بعينيه مشهد ذلك الصراع الدموي العنيف الذي قدمه الغرب إلى العالم في مستهل هذا القرن حين جلب اليه أروع الانتصارات العلمية فهاله هذا المزيج الغريب من التقدم والهمجية ،أو من العلم والجهالة فلم يتردد حينئذ في أن يصيح : « إن التقدم الحديث كما يمثله الغرب في أيامنا هذه ، قد أحل المادة مكاناً من حق الروح وحدها أن تتبوأه ، فنتج عن ذلك أنه قد بوّأ العنف عرش النصر ، وقيد الحقيقة والبراءة في أصفاد الرق والاستعباد » . ولم يكن هذا رأي غاندي وحده في أزمة العصر ، فان (أينشتاين) ،أحد أقطاب العلم المعاصر ، يقول : « ان العلم لم يستخدم حتّى اليوم الا في خلق العبيد : ففي زمن الحرب يستخدم

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٢١ – ١٢٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٢٥ – ١٢٨ .

العلم في تسميمنا وفي تشويهنا ؛ وفي زمن السلم يجعل حياتنا قلقة مرهقة منهوكة . لقد كنا ننتظر أن يستعين الناس بالعلوم على الانصراف الى الحياة العقلية ، فينالوا بذلك أكبر حظ من الحرية ، ولكن بدلاً من ذلك صيرتهم العلوم عبيداً للآلة . ان السواد الأعظم من العمال ينفقون زمانهم الطويل الرتيب الحالي من البهجة وهم في أشد حالات التبرم والمضض ، ولا يمنعهم ذلك من الارتعاد خوفاً على مرتباتهم الضئيلة » . وقبيل الحرب العالمية الأخيرة أصدر العالم الطبيب الكسيس كاريل كتابه المشهور (الإنسان ذلك المجهول) فصرّح بأن الأزمة التي يعانيها إنسان هذا القرن أزمة منشؤها عدم الانسجام بين القلب والعقل وبين الروح والمادة » [1] . لقد أوقع تقدم العلم التطبيقي الإنسان في « غربة » مروعة . وليس ثمة من مخرج له من هذه الغربة إلا بإحراز تقدم في « علم الروح » وفي الانتصار للمثالية . أما السلبيون أو العدميون الذين جعلوا ديدنهم التهجم على كل مثالية في الفكر أو في العمل، كما يقول كارل ياسبرز ، فإنهم لا يسيئون إلا إلى أنفسهم وإلى أمتهم وإلى الإنسانية . وإذا كانت الفلسفة حقاً لا تستطيع أن تصنع الخبز كما يقول بعض المتندرين ، فانه لا مسوغ للتردد في القول انها « تستطيع دائماً أن تصنع الأفكار » ، ومن ثم « تستطيع أن تصنع التاريخ » . والذي لا شك فيه عند عثمان أمين ان الفلسفة الجوانية ، « في استنادها إلى تزكية الوعي الإنساني الشامل، ودعوتها الفكر إلى الالتفات إلى ذاته ليجد فيها سبب الأشياء وقوامها ، وفي توجيه النظر إلى الاحتفال بالمعنى والفكرة والمثال » ، تقدم منهجاً « لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم الإنسان ، فضلاً عن أنه يفسح الطريق لترسم المثل الأعلى ، وتخطي ما هو كائن إلى ما حقه أن يكون ، ومجاوزة الواقعة الى «القيمة»؛ يبث الإيمان بقدرة الروح الخالص على العلو على حدود الواقع في المكان والزمان ، واليقين بحرية الذات الواعية في اصلاح الفرد واصلاح الجماعة ». كما أن الذي لا شك فيه هو ان الدين — من حيث انه تجاوز للوجود الظاهر الحاضر وايمان بوجود أبدي لازماني مجاوز للآنيّ والمكانيّ المشاهد— يمثل «البعد الجواني» الحقيقي للإنسان . فان الاعتقاد بأن في العالم ثنائية : عالم الطبيعة وعالم الروح ، أو عالم الشهادة وعالم الغيب، يشد صاحبه المتعلق بعرى الدين إلى عالمين : عالمه الروحي الجواني الذي يحسه زاخراً بالحدوس والأفكار والطاقات ، وعالمه المادي البراني الذي يقتضيه أن يشارك في شؤون الجماعة بأوفى نصيب، وذلك إلى أن يهتدي الى الطريق

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٣٧ — ١٣٩ .

الذي يعينه على أن يوفق بين أعمق حاجات الروح وبين ألزم واجبات المجتمع . والدين ، من حيث هو دين ، يوجه الإنسان الى ذلك البعد الجواني فيه : يدعوه إلى الإيمان بقوة غيبية فائقة ، ويدعوه إلى الإيمان بوجود اله قديم وجوده هو مصدر كل وجود ، وسلطانه أعلى من كل سلطان ، والهاماته مصدر كل علم وعرفان (١) .

وأهم من هذا كله ان المثالية الجوانية تبدو لصاحبها « دعامة كل ثورة واعية واصلاح مستنير » . ذلك أن الجوانية من حيث هي في صميمها فلسفة وعي ومثال وقصد وقيمة « قد اتخذت لنفسها الشعار الإسلامي العملي ، شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ورأت هذا المبدأ فرض عين لا فرض كفاية وجعلته مبدأ من مبادىء الوعي الإنساني الذي يعني الناس كافة ، لأن الضرر الناشىء من ذيوع المنكر في مكان من العالم يصيب الأمة كلها بل الإنسانية بأسرها » . ويترتب على هذا أن المثالية الجوانية إذا دعت الى مراقبة النفوس ورعاية المثل ومراجعة القيم فليس في هذا دعوة للإنسان إلى ترك العمل او اعتزال العالم ، فيكون عالة على غيره مفتقراً اليهم ، بل ان موقفها من أول الأمر دعوة كل واحد إلى ممارسة الحرية ،« ومن ثم السعي والتشمير والمغامرة في الدنيا ، وبعبارة أخرى : دعوة إنسان الغد إلى إصلاح جوانيه حتى يصلح الله برّانيه » . لذا لم يكن غريباً أن يكون أعلام هذه الفلسفة وممثلوها هم صناع التاريخ ومشيّدي دعائم البطولة ، لان الجوانية تعبر عن وعي مستنير يتبعه عمل خلاق يقيم حياة الفرد والمجتمع على القيمة الروحية والمثل العليا المؤسسة على دعائم الصدق في القول والاخلاص في العمل . وهذا التحديد للجوانية هو الذي ينتهي بصاحب الجوانية إلى تقرير القول « ان الجوانيين لا يستطيعون أن يخاطبوا إلا النفوس الممتازة ، ولا أن يُسمعوا أصواتهم الا للضمائر الحية » (٢) .

لكن هذا التقرير الأخير لا يمنع عثمان أمين من القول إن الجوانية « فلسفة ثورية اصلاحية معاً » ،وإن لها مضموناً صريحاً يتمثل في أنها « روح الاشتراكية العربية » التي عبر عنها الميثاق وشيدها في مصر صاحب « فلسفة الثورة » جمال عبد الناصر . ذلك أن « فلسفة تحاول أن تزاوج بين الذات والموضوع ،وأن تجمع بين العقل والقلب ، وأن تؤلف بين النظر والعمل ، وتدعو في سير الفكر وسلوك الحياة إلى خلوص النية

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٥٥ — ٢٥٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٦٢ .

واستواء السر والعلانية ، ومجانبة الرياء والتظاهر ، وتعتد في تربية الشخصية وتهذيب النفس بالقدوة الحسنة والمثل الطيب اعتقاداً منها أن تأثير الأفعال أشد وقعاً من تأثير الأقوال ، وتجاهد في تبصير أبناء العصر بأن مباينة البراني للجواني هي مصدر كثير من آفات المجتمع ، وان العنصر الإنساني أساسي في حل المشكلات السياسية ، وان الأديان قادرة على هداية الإنسان ، وان كل اصلاح حقيقي يتطلب تغييراً في المحور لا تغييراً في الكم والمقدار — إن فلسفة هذا شأنها لهي فلسفة ثورية اصلاحية معاً : أما الثورة فتريد القضاء على الفساد الطاغي الناشىء من اهدار القيم العالية التي عاشت عليها الإنسانية الواعية زماناً قبل أن تجيىء حضارتنا المادية إلى الوجود؛ وأما الاصلاح فيبغي مواجهة الأزمة التي يعاني منها الجيل الحاضر — ومنشؤها فقدان الروح وضياع الايمان وغربة الإنسان » [1] . ولأن الجوانية تؤلف بين الواقعية والمثاليـــة ، ولأن « الاشتراكية » هي في الأصل فكرة ، أي حقيقة مجردة مثاليـــة موجودة وجوداً غير مشخص ولا مقيد بحدود الزمان والمكان ، تقابل حقيقة عيانية واقعية ذات حياة مكانية وزمانية محددة هي « المجتمع العربي » ، فان النتيجة هي أن الجمع بين المثال والواقع ، أي بين الاشتراكية والمجتمع العربي لتشييد « الاشتراكية العربية » ، لا يمكن إلا أن يطابق معنى الجوانية . ونظرة تحليلية إلى المبادىء الاشتراكية التي انطوى عليها « الميثاق » وصرح بها الرئيس جمال عبد الناصر تؤيد هذا المذهب . فانه لا نزاع في أن المبادىء الاشتراكية العشرة التالية هي مبادىء جوانية : الحق في السعادة وفي المتع الروحية والمادية ؛ تكافؤ المصلحة الشخصية مع مصلحة المجموع ؛ تهيئة الفرصة والوسائل المتكافئة لجميع الأفراد من أجل نمو كامل متنوع متفاوت وفقاً لتفاوت أذواق الأفراد ومواهبهم واستعداداتهم ؛ القضاء على الامتيازات وتحقيق المساواة الاقتصادية والسياسية ، محو الطبقية والغاء الفروق الاجتماعية ؛ قيام نظام اجتماعي متكافل لا سيادة فيه لطبقة دون طبقة ؛ المشاركة في الثروة العامة ؛ توزيع الثروة توزيعاً عادلاً بحسب الجهود المبذولة ؛ جعل الحرية واقعاً فعلياً ؛ تكييف المبادىء الاشتراكية للتمشي مع العلم والدين والتاريخ والكرامة الإنسانية [2] .

تلك هي حدود الجوانية ، كما يتصورها عثمان أمين ويحياها . وعلى الرغم من

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٦٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٤٢ — ٢٤٤ .

أن الطابع « التلفيقي » هو السيد فيها، إلا أنها تعبر في جوهرها عن جهد روحي مكثف ينشد التشخص في جهد موضوعي أو اجتماعي . ولقد يمكن أن يؤخذ على صاحبها نسبتها الى « الجوانية » باطلاق اذ هي في الحقيقة « جوانية برانية » معاً ، ولكن يشفع له أن اللغة تسمح بتسمية الكم ببعضه . بيد أن أحد الانتقادات الجادة التي يصح أن توجه إلى الجوانية يمكن أن تأتي من دعوى صاحبها ان الجوانيين ينشدون الإصلاح الاجتماعي من ناحية — وهذا يتضمن الاعتراف بأن المجتمع القائم هو عبارة عن افراد غير صالحين ، نفوسهم وعقولهم فاسدة أو دنية أو متخلفة — وان الجوانيين لا يستطيعون أن يخاطبوا إلا النفوس الممتازة ولا أن يسمعوا أصواتهم إلا للضمائر الحية من ناحية ثانية . فهذه « الرواقية » المتعالية الشماء ستجد نفسهـــا بالضرورة عاجزة عن التصدي لإصلاح الافراد والمجتمع ، لأن الاصلاح والثورة كليهما ، ليس لهما من موضوع سوى الضمائر اللا — حية والنفوس اللا — ممتازة التي يحفل بها الواقع المشخص .

ومع ذلك فإن لفلسفة عثمان أمين الجوانية مزاياها التي لا تنكر ودلالتها التي لا ينبغي إغفالها . فهي تمثل ارتكاسة الروح في وجه « التكنية » ، وسموّ الإنسان على الطبيعة ورد اسراف المادية إلى حدود العدل . وهي من ناحية ثانية دعوى للمرح والتفاؤل ولسعادة الإنسان ، ولالحاق الهزيمة بشطط المدنية الحديثة . وهي أخيراً دلالة حية على أن مبدأ العلاقة بين الإنسان والعالم ، وبين الإنسان والله ، ليس هو فقط العقل الجاف الخالص والمحاكمة المنطقية العاطلة من كل حياة ، وإنما هو أيضاً الشعور النابض بالحياة وبالتوتر الروحي الذي يحول الإنسان من حالة الرؤية أو الوعي الباطني إلى حالة الفعالية الحية الخارجية ، بحيث يصبح الدين ومبادئه مصدر فعل وتغيير وإصلاح .

فيحق لنا إذن أن نعتقد بأن الفكر الاعتقادي الإسلامي الحديث ، على الرغم من نقاط الضعف الفلسفية والعلمية فيه ، قد تحرر في أواسط هـــذا القرن من قيود وتصورات كثيرة كانت تكبله وتمنعه من أن يقوم بدور فعال وحيوي في الحياة النفسية والاجتماعية والأخلاقية للمؤمنين ، وأنه قد انتقل من حالة التجريد والسكون والفقر إلى حالة من التنوع والحركة والثراء لم يعد من السهل اطلاقاً رده عنها . وانه لأمر مؤكد في كل الأحوال ان طريق « التوحيد » ما زال بعيداً عن نقطة نهايته ، وأن الكلمة الاخيرة فيه لم تُقَل بعد ، وأغلب الظن أنه لن يقولها أحد من البشر على الاطلاق .

الفصل الخامس

دروب الفعل

يا لها من مفارقة كبرى تلك التي ينطوي عليها الاعتقاد بأن تقدم الإسلام وتقهقره في التاريخ يعودان كلاهما إلى علة واحدة هي البؤرة السياسية التي تكمن في ثنايا هذا الدين نفسه ! ومع ذلك فان المسألة هي أعقد بكثير من هذه الصورة التي يَوَدّ بعض السياسيين المحدثين أن يردوا اليها واقع الأمور . حقاً لقد بلغ الإسلام اقصى درجات انتشاره وأعمق مواطن نفوذه بفضل انخراطه الفعلي المباشر في الحياة الدنيوية وتحمله لأعباء الهموم الاجتماعية والمشاغل السياسية والأبنية الأخلاقية للمجتمعات التي ارتبط مصيرها به . لكن هذه الفعاليات المتباينة ليست الا تجليات لكلٍّ معقد يصعب تماماً تحديد أكثر العناصر فعالية فيه . ومن المؤكد أن أية نظرة تجتزىء بهذا الجانب أو ذاك لتجعل منه المحرك الأول أو « علة العلل » في صعود الإسلام أو هبوطه ، هي نظرة يصعب علينا أن نجد لها التسويغ الكافي في التاريخ . ومع ذلك لا يملك الباحث الا أن يلاحظ أن الفتوحات التي وسعت من رقعة الإسلام الجغرافية والثقافية ترجع بالدرجة الاولى الى باعث ديني سياسي . ولقد يمكن القول أنها في مبدئها ذات طبيعة سياسية ، وذلك بسبب حرصها على ربط عملية « الهداية » الدينية بالتنظيم الاداري والاجتماعي والسياسي لمجتمع بات يتخذ شيئاً فشيئاً شكل تنظيم حكومي ، أو شكل الدولة . ومن ناحية أخرى يعسر تماماً التنكر للقول إن هذا المبدأ نفسه ، في احدى صوره ، هو الذي بعث على الخلافات الاولى داخل الجماعة الإسلامية ، تلك الخلافات التي دارت حول مسألة « خلافة » الرسول في حكم المؤمنين ، والتي انتهت بصورة أو بأخرى إلى

تحول الإسلام عن نظام «الخلافة» إلى نظام «المُلك العضوض» كما يحلو لكثير من الكتاب المسلمين منذ ابن خلدون أن يعبروا ، أي تحوله عن نظام الحكم الشوري المقيد إلى نظام الحكم الاستبدادي المطلق .

والواقع أن المسألة هنا ، وعند هذه النقطة ، لا تدور على ضرورة ربط الدين بالسياسة أو غياب هذه الضرورة – فنحن نعلم أن أية محاولة لتجريد الإسلام من مضمونه السياسي لا يمكن أن تمثل في النهاية ، شئنا أم أبينا ، الا عملية بتر واضحة يمتنع تسويغها ابتداء من النصوص الشرعية نفسها ، وكل المحاولات التي تمت في هذا الاتجاه قد انطوت من غير شك على مغالطات صريحة – ولكن المسألة تدور على الاعتقاد بأن الفعالية السياسية قد تسببت في انحطاط الإسلام ، وأن اعادة الروح اليه وتقدمه مرهونان بالانطلاق من هذه الفعالية نفسها ، ولكن ضمن شروط محددة لهذه العملية .

إن المبادىء التي تحرك الفكر السياسي لا يمكن أن تظل هي عينها عبر كل الظروف والملابسات الإنسانية والاجتماعية والتاريخية . ومع أن الأمر السياسي في ذاته هو أمر لا محيص عنه ، إلا أن طبيعته لا بد أن تتخذ صوراً متباينة بتباين الوقائع التي يحيل اليها وتحيل اليه : فالحقل السياسي هو أقل الحقول الإنسانية خضوعاً لقوانين الثبات والأحكام الصارمة النهائية وأكثرها قلقاً وتذبذباً وتقلباً .

ولقد وجد المفكرون العرب المسلمون أنفسهم في هذا الاطار من القلق والتقلب في العصر الحديث غارقين حقاً في لجة القلق والاضطراب والفوضى السياسية ، كما كانت أكبر ظاهرة وعاها المفكرون هي ظاهرة الانحطاط ، أو التأخر أو الفتور أو التقهقر .

لا شك ان مظاهر الانحطاط في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر كثيرة . لكن أعراض الضعف السياسي والتفكك الاداري والانقضاض الاوربي على أطراف الدولة هي التي ولدت لدى هؤلاء المفكرين وعياً مباشراً بواقعة الانحطاط والتقهقر . أما مظاهر الخلل الأخرى ، سواء في ذلك تلك التي تتصل بفساد العقائد الدينية والقيم الأخلاقية ، أو تلك التي ترجع الى تحلل القيم الاجتماعية بفعل التقليد والتفرنج بصفة خاصة ، فلم يكن لها أن تولد الشعور بالتقهقر الا في الدرجة الثانية ، أي في ظل أوضاع سياسية يبدو فيها مجموع الأمة وعلى رأسه الدولة في حالة ذل وهوان وضعف

بازاء القوى الأجنبية . ومن المؤكد في كل الأحوال أن هذا يصدق ، على الأقل ، على « العثمانيين » في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين . ونحن نعلم ما آلت اليه في هذه الحقبة أوضاع الدولة العثمانية وأقطارها ، كما نعلم أن اطلاق « الدول » اسم « الرجل العليل » على هذه الدولة لم يكن أمراً مبالغاً فيه . وأوضاع الضعف والتقهقر هذه هي التي دفعت عدداً كبيراً من المفكرين إلى طرح هذا السؤال : أين تكمن العلة وما هو الدواء الناجع لشفاء هذا العليل ؟ لقد دار هذا السؤال على شفاه الجميع وحاول الاجابة عنه مفكرون عرب ومفكرون أتراك على حد سواء . ومع أن « جمعية الاتحاد والترقي » — التركية بالدرجة الأولى — قد نشطت نشاطاً عظيماً من من أجل الخروج من استبداد العهد الحميدي — وذلك لأسباب وبواعث وتحركات ليس ههنا موضع الكلام عليها — الا أن من الحق أن يقال ان المفكرين العرب المسلمين — وغير المسلمين : ولكن لأسباب لم تكن دوماً من الطبيعة نفسها — قد بذلوا جهوداً عظيمة ، نظرية وعملية ، من أجل تشخيص الداء واقتراح الدواء . ولقد اتفقت كلمة قسم كبير من هؤلاء المفكرين على أن الانحطاط يعود أولاً وآخراً لأسباب سياسية . أما المضمون السياسي لهذه الأسباب فلم يكن واحداً دوماً ، أو أنه قد تبدل بتبدل الظروف وتطور الأحداث الداخلية في الأمبراطورية ،أوالخارجية في علاقة (الدولة) مع الدول الاوربية بوجه خاص .

وانه لفي مكنتنا أن نلاحظ أن أول المظاهر التي اتخذها الانحطاط السياسي قد تمثل لدى هؤلاء المفكرين في واقع « الفرقة » والاختلاف بين المسلمين ودولهم . فقد رأوا أنه في هذه الفرقة وذاك الاختلاف يكمن السبب في ضعف المسلمين بازاء أوربا التي كانت تحرز انتصارات مستمرة في الأقطار الإسلامية والعربية وخاصة في تلك الخاضعة بصورة مباشرة أو غير مباشرة للدولة العثمانية .

وإنه لامر لا شك فيه أن أبرز الأصوات التي ارتفعت في وجه الفرقة والانشقاق هو صوت جمال الدين الأفغاني . وعلى الرغم من أن الأفغاني هو الذي ألقى في الآستانة بذرة ما سمي بـ (الجامعة الإسلامية) ، الا أنه لم يقصر جهوده على الاطار العثماني الخالص وانما وجه نشاطه السياسي في كل الاتجاهات ، متنقلاً بصورة خاصة ما بين فارس ومصر وتركيا آملاً أن يجد في إحدى عواصم هذه الدول صدى فعالاً حاسماً لأفكاره الأساسية التي لم تلغ من الاعتبار امكانية بناء دولة إسلامية قوية

هنا أو هناك تأخذ على عاتقها مهمة تحرير الإسلام والترقي به وتوحيده للوقوف في وجه الغرب [١] . ومن ناحية أخرى لم يكن التأييد للحكم الحميدي الذي عبر عنه الأفغاني تأييداً غير مشروط ، فهو قد ربطه بعدد من المطالب الإصلاحية الجوهرية المتصلة باللامركزية والحكم الشوري التمثيلي والسير في طريق الحرية المبددة للاستبداد، بالاضافة إلى ضرورة « تعريب » الدولة أو على الأقل – إن لم يكن هذا التعريب ممكناً – اشراك العرب في الحكم اشراكاً فعلياً . لذا لم يلبث جمال الدين ، نظرياً على الأقل ، أن تحلل من « بيعته » ، وذلك بعد أن تبين له انعدام الرغبة لدى السلطان في السير في طريق الخلاص الجماعي .

أما الصوت الذي ظل الى جانب السلطنة الحميدية والذي اتخذت لديه فكرة الجامعة الإسلامية صيغة الدعوة الى الاتحاد الداخلي والانقياد التام لسلطان الدولة والخليفة ، فقد كان صوت الداهية السوري أبي الهدى الصيادي (١٨٤٩ – ١٩٠٩). والذي لا شك فيه أن الصيادي كان من أغمض الشخصيات العربيـــة التي أدت دوراً خفياً عميقاً في العهد الحميدي . فالأفغاني مثلاً يثني عليه صراحة [٢]، على الرغم من بعض الخصومات التي عرضت بينهما [٣] . ومع أنه فيما يكتب صريح في ولائه للخلافة العثمانية وللسلطان عبد الحميد الثاني ، الا أنه كان يطلق عليه في دار السلطنة لقب « سيد العرب » . وقد زعم البعض – وهو أمر قليل الاحتمال – أنه كان يقول للسلطان عبد الحميد إن « الخلافة عربية » ، كما زعم ولي الدين يكن ، وهو كاتب صحفي ماسوني ، أنه كان يريد الخلافة لنفسه اعتقاداً منه أنه قرشي من نسل آل البيت [٤]. وهذا أيضاً زعـــم لا يمكن أن يحمل على محمل الجد . أما تشبيهه بـ (راسبوتين) روسيا القيصرية فأمر مخترع لا يعكس الا الاسراف في سوء النية لدى مخترعه [٥] . ومن وجه آخر كان الصيادي شيخاً للطريقة الرفاعية ، أبدى دفاعاً ماجداً عن هذه

---

(١) محمد رشيد رضا ، تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده ، ج ١ ، ص ٧٣ .

(٢) جمال الدين الافغاني ، خاطرات (الاعمال الكاملة ، ص ٥٣٩) .

(٣) عبد القادر المغربي ، جمال الدين الافغاني ، ص ٣٦ .

(٤) ولي الدين يكن ، المعلوم والمجهول ، القاهرة ، ١٩١١ ، ج ١ ، ص ٩٩ ، ومحمد رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام ، ج ١ ، ص ٩١٣ .

(٥) منير موسى ، الفكر العربي في العصر الحديث ، بيروت ، دار الحقيقة ، ١٩٧٣ ، ص ١٤٠ .

الطريقة [1] ، حتى لقد ذهب الى القول إن ظهور الطائفة الأحمدية الرفاعية كان أمراً ضرورياً من أجل الدفاع عن قوة الإسلام بعد أن دخل التتار إلى بغداد وأزالوا الخلافة الإسلامية ، وان هذا الدفاع « لإعلان حكمة الدين وحفظ اعراض المسلمين » قد تم بفضل كرامات الرفاعية والخوارق التي تمت على أيديهم [2] . بيد أن الصيادي كان مع ذلك منخرطاً انخراطاً كاملاً في الحياة الدنيوية مؤيداً للأحكام القانونية الدنيوية التي استقتها الدولة العثمانية من القوانين الغربية الحديثة معتقداً أن هذه الأحكام محرفة من أصل الأحكام الشرعية وأن الزمان يقتضي الأخذ بها وأن هذه القوانين التي تستلهم العدل والمساواة لا تخرج عن الشريعة في شيء « لأن المساواة الزمنية هي في حقيقتها مساواة شرعية » [3] . واذا كانت هذه الأحكام المتضاربة بحق الصيادي تدل على شيء فإنها تدل على غموض شخصية الرجل وعلى الحاجة إلى اخضاعها الى دراسة جادة صارمة،لم يقدم عليها أحد حتى الآن،وليس ههنا مكان للتوسع فيها .

ومع ذلك فليس ثمة شك في أن أبا الهدى الصيادي يمثل عقلية محافظة تعارض تماماً تلك التي مثلها جمال الدين الأفغاني . ولم يكن هذا أمراً غريباً اذا نحن لاحظنا أن الرجل قد نشأ في أحضان الطرق الصوفية وأفكارها السكونية ، وأنه كان يطمح إلى الوصول إلى دار السلطنة والنفوذ إلى مواطن التأثير والتوجيه ، فما أن وجد نفسه في « رحابها » حتى راح يدعو لنصرة القائمين عليها ولا يدخر وسعاً في التعريض بكل من لا ينضوي تحت رايتها . ومن الواضح تماماً أن الصيادي قد دفع فكرة « الطاعة لأولي الأمر » إلى أبعد مدى ممكن . فهو لم يتحرج مثلاً من التصريح بأن طائفة الوهابية ، بخروجها عن « طاعة الخليفة المعظم » قد مرقت من الدين كما يمرق السهم من الرمية » [4] ، كما أنه قد جعل السلطان فعلاً « ظل الله على الأرض » وأوجب على المسلمين طاعته سواء أكان عادلاً أم جائراً ، ورأى أنه لا يجوز لأحد أن يثور عليه ليعزله اذا ما خالف الشريعة[5] . والحق أن الصيادي لم يبتدع شيئاً من هذا كله، فقد

---

(١) ابو الهدى الصيادي : تنوير الابصار في طبقات السادة الرفاعية الأخيار،الآستانة ، ١٣٠٧ هـ، والفارة الالهية في الانتصار للسادة الرفاعية ، القاهرة ، المطبعة الاميرية ببولاق ، ١٣١٠ هـ .

(٢) ابو الهدى الصيادي : الفارة الالهية ، ص ٢٤ ، ص ٣٤ .

(٣) ابو الهدى الصيادي : داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد ، ص ٣٨ وما بعدها .

(٤) ابو الهدى الصيادي : الفارة الالهية ، ص ٥ .

(٥) ابو الهدى الصيادي : داعي الرشاد ، ص ٨ — ١٢

وجدت هذه المواقف جميعاً لدى عدد كبير من المفكرين السياسين الذين أنتجهم أهل السنة التقليديون . وربما كان الفارق البارز بين هؤلاء وبين الصيادي أن هذا الأخير قد عانى ، بصورة أكثر حدة ومباشرة من أولئك ، من تمزق الدولة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد . فقد كانت الدولة مهددة فعلاً بالسقوط بسبب الانقسامات الداخلية والمخاطر الخارجية . ولم يكن أمام المفكرين أو رجال السياسة المنصرفين إلى « اصلاح الأحوال » الا أحد موقفين : إما الوقوف خلف السطان ومساندته بكل قوى الجماعة حتى ولو كان ظالماً مستبداً ، وإما الوقوف أمام السلطان وتنبيهه إلى ضرورة الاصلاح العام الشامل وتحذيره من مغبة الاستمرار في الاستبداد والحكم الفردي المطلق . وقد اختار أبو الهدى الموقف الأول ، بينما اختار رجال من أمثال الكواكبي والزهراوي الموقف الثاني .

ولقد كان من الطبيعي أن يلجأ الصيادي إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحض على وحدة المسلمين واتباع رأي أولي الأمر، وتجنب الشقاق والفتنة بين المسلمين ، ليقرر بعد ذلك أن « من شذ عن جمعية اتحاد المسلمين في هذه الأوقات مع هجوم الأعداء وترادف البليات فهمته مصروفة إلى أجراء الشر ، وليضيف إلى هذا القول إن من تخلف وشذ عن هذا الاتحاد وأراد أن يستر هذا التخلف « باعترافات واهية على العمال والمأمورين وغيرهم » مدعياً بذلك طلب الخير للمسلمين والنصرة للدين » ، فإنما تخلفه بسبب « حب الدنيا وقصد غاية نفسية غرست في سره » ، هي باطل محض[1]. ذلك أن المذهب المخلص في دعوى مدع يكمن، في رأي الصيادي ، في أن يستبدل صاحبه بالاعتراض والاحتجاج الانقياد والنصح، يورد أمرهما « بوسيلة لطيفة مليحة » تنشد جمع شتات الأذهان « على معاونة السلطان والإخوان » [2] . وكل ما عدا ذلك فهو هوى وجهالة وفكر فاسد . ذلك أن الأمر ضاق وشد على المسلمين الخناق ، « فصار من مقتضيات الغيرة الدينية والمروءة الإسلامية نشر علم الاتحاد في جميع الممالك بالاطباق والاتفاق على ارضاء الخليفة الأعظم سلطان المسلمين » ، وأصبح « أعظم واجب على كل مسلم في المشارق والمغارب القيام لنصرة الدين تحت رايات أمير المؤمنين (. .) وترك القيل والقال ... » [3] . ان التمسك بالعقل الذي هو

---

(١) أبو الهدى الصيادي ، داعي الرشاد ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه السابق ، ص ٢٢ - ٢٥ .

« داع لطرق الراحة بالأساليب المرضية »، بلزم بالاتحاد والاتفاق وجمع شتات القلوب من أجل إعلاء كلمة الحق التي هي الرابطة بين المسلمين في الغرب والشرق ، ومن أجل الاجتهاد في تشييد أركان الملة الزهراء الحنيفية بالهمة السامية، والنهضة الكافية بالانقياد الخالص والامتثال التام لأمر السلطان [١] . والذين ينتقدون الخليفة وأنظمته وقوانينه في الظروف القائمة هم آثمون يساعدون أعداء المسلمين، أو أنهم من الحاسدين « لمن منّ الله عليه بمرتبة دنيوية أو قرب من الحضرة السلطانية » ، أو أنهم من الذين يعملون « لحصول المذهب والمأمورية والغايات الذاتية ورفع علم الفتنة التي هي أشد من القتل » . والذي يجب هو السعي لجمع القلوب « لتكثر بذلك قوة الملة والدولة ويحصل لهذه الفرقة العثمانية كمال المتانة والصولة » فيتحقق دفع المصائب والبليات المتراكمة . ولا يكون ذلك كله الا بالاتحاد والالتفاف حول السلطان وخضوع الرعية والموظفين والمأمورين لأوامره ، اذ تلك هي النقطة الجامعة للخيرات الدنيوية والأخروية [٢] .

لا شك أن فكر الصيادي ينطوي على وجه من الحقيقة . فالمخاطر والمصائب التي تتعرض لها الدولة لا يمكن أن تتخطى الا بالاتحاد والانقياد للسلطة التي توجه مصير الدولة . لكن بأيّ حق تطالب الأمة بالخضوع للأمر الواقع الذي يفرضه من طرف واحد سلطان لا يريد هو من جانبه أن يلتزم برأي حكماء الأمة ومفكريها ممن شاخت عقولهم وقلوبهم من وقع الأحداث ومن دوام التفكير والتأمل في الحلول والاقتراحات البناءة التي لم يكن يقابلها هذا السلطان إلا بملاحقة أصحابها واضطهادهم من ناحية، وبالانفراد بسلطته الشخصية الجذرية من ناحية أخرى ؟ ان الاحتجاج بآمر الطاعة الشرعية لأولي الأمر لا يستقيم إلا اذا احترم هؤلاء مبدأ « الشورى » الشرعي أيضاً . وبأيّ حق يقال ان « الاعتراض » أو النقد أو الاحتجاج أو حتى « الهرج » نفسه يولّد بالضرورة من الأخطار ما هو أجسم مما يولد الانصياع والانقياد لارادة مستبد لا رقيب عليه ، معرض بالتالي وفي كل لحظة الى اتخاذ قرارات فردية تتم عن تفكير سيء أو ارادة خرقاء !

ان جمال الدين الأفغاني ، الذي كان أول من دعا الى الاتحاد ونبذ الفرقة لم

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٩ — ٣٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٨ — ٥٠ .

يكن يرجو من دعوته إلى الجامعة الإسلامية دعم سياسة السلطان عبد الحميد بالذات كما توهم عدد كبير من الدارسين . والذي حدث بالفعل هو أن هذا الأخير قد وجد في هذه الدعوة ضالته المنشودة في المرحلة الصعبة التي كانت تجتازها الدولة في علاقتها مع أوروبا ، فتبناها من أجل أن يلقي الرعب في روع الدول الغربية [1] . أما ما كان يشغل بال الأفغاني فهو أولاً وآخراً معادلة القوة والضعف التي بقابل الغرب بها الشرق . وفي هذه المعادلة تكمن كل « المسألة الشرقية » في رأيه . فمختصر هذه المسألة هي ، كما يقول ، « العراك بين الغربي والشرقي وقد لبس كل منهما لصاحبه درعاً من الدين » ، ونزوع « العلم » الى التحكم في « الجهل » . أما الدين فليس الا « ذريعة » تظهر بعد « استكمال القوة للوصول لتلك الغاية » ، وهو لا يمكن أن يمثل كل أسباب هذه المسألة[2] . بتعبير آخر ، إن خروج العالم الإسلامي من دائرة الضعف واليأس الكبرى لا يمكن أن يتم إلا بالظهور في مظهر « القوة » لدفع الكوارث وقد لخصت « العروة الوثقى » الموقف بالعبارة التالية : « ان التكافؤ في القوى الذاتية والمكتسبة هو الحافظ للعلاقات والروابط السياسية ، فان فقد التكافؤ لم تكن الرابطة إلا وسيلة القوي لابتلاع الضعيف » [3] وفي مشرق اسلامي داؤه « انقسام أهليه وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف » [4] ، لا يمكن أن يكون الخلاص الا بتبديد هذا التشتت لكي تحل محله الوحدة والاتحاد ، وبالتالي القوة. وقد كان من الضروري تقديم صيغة اجتماعية سياسية لهذا النهج تتم الدعوة إليها بشكل واضح صريح . وبالفعل اتخذت هذه الدعوة صيغ (الجامعة الإسلامية) و (الوحدة الإسلامية) ، وأمكن عرضها في عدد من النقاط القوية الجذابة التي يصح تلخيصها على النحو التالي :

« العالم الغربي] على اختلاف أممه وشعوبه عرقاً وجنسية ، هو عدو مناهض للشرق على العموم والإسلام على الخصوص » ؛

---

(١) انظر ، حول « الجامعة الاسلامية » ، محمود السمرة : الارساليات المسيحية .. Christian Missions ، الفصل الخامس ، ص ١٧٦ – ١٨٣ .

(٢) جمال الدين الافغاني : خاطرات (المسألة الشرقية) ، الاعمال الكاملة ، ص ٢٢٨ .

(٣) جمال الدين الافغاني : العروة الوثقى ، نهج العروة الوثقى وأهدافها (الاعمال الكاملة ، ص ٥٣٣) .

(٤) خاطرات : الاعمال الكاملة (وحدة الاديان وانقسام تجارها) ، ص ٢٩٦ .

«الروح الصليبية لم تبرح كامنة في صدور النصارى كمون النار في الرماد ، وروح التعصب لم تنفك حية معتلجة في قلوبهم حتى اليوم كما كانت في قلب بطرس الناسك من قبل ... » ؛

« تنتحل الدول [الاوربية] أعذاراً لها في كرّها وهجومها وعدوانها على الممالك الإسلامية واذلالها واكراهها بقولها ان الممالك الإسلامية هذه إنما هي من الانحطاط والتدلي بحيث لا تستطيع أن تكون قوامة على شؤون نفسها بنفسها . وفوق جميع هذا فهذه الدول النصرانية عينها لم تفتأ تعمل (بكل الذرائع والوسائل) للقضاء على كل حركة حاولها المسلمون في بلادهم وديارهم في سبيل الاصلاح والنهضة » ؛

« جميع الشعوب [الاوربية] مجمعة متفقة على عداء الإسلام ، وروح هذا العداء متمثلة بجهد جميع هذه الشعوب جهداً خفياً مستتراً متوالياً لسحق الإسلام سحقاً » ؛

« تأخذ النصرانية شواعر كل مسلم وآماله ورغباته التي تجول في صدره ثم تمثلها بصور الهزء والسخرية والعبث والازدراء . فان ما يدعوه الفرنجة عندنا في الشرق تعصباً مذموماً هو عندهم في بلادهم وأوطانهم العصبية الجنسية المباركة والقومية المقدسة والوطنية المعبودة . وان ما يدعون عندهم في الغرب اباءة النفس والشمم والشرف الوطني والعزة القومية يعدونه في الشرق علواً مكروهاً وافراطاً في حب الوطن ضاراً ومقتاً وشناعة للأجنبي الغربي »[1] .

ان وعي هذا كله يوجب على الشرق الإسلامي أن يتحد اتحاداً دفاعياً عامـــاً مستمسك الأطراف وثيق العُرى ليستطيع بذلك الذود عن كيانه ووقاية نفسه من الفناء المقبل . وللوصول إلى هذه الغاية عليه أن يكتنه أسباب تقدم الغرب وان يقف على أسباب تفوقه وقوته وقدرته كي يحقق لنفسه من هذه الأسباب ما يتيح له الخروج من حالة الضعف والهوان والجهل . أما الدعوة الى تصعيد « النعرة الدينية » — كما كان يريد بعض سياسيي الأتراك من أمثال عالي باشا الكبير بعيد حرب القرم — فلا تدخل في مضمون هذه « الجامعة » التي دعا إليها الأفغاني . كما أنه ليس من الثابت أن جمال الدين كان يعتقد أن تشكيل اتحاد حقيقي للدول الإسلامية على رأسه خليفة

---

(١) لوثروب ستودارد: حاضر العالم الاسلامي ، ترجمة عجاج نويهض ، وتعليقات وهوامش شكيب ارسلان ، الطبعة الاولى ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٤٣ / ١٩٢٥ ، ج ١ ، ص ١٣٧ — ١٣٨.

واحد أو سلطان واحد ، تمحي فيه « الارادات والادارات » السياسية المستقلة هو أمر ممكن في الظروف التي كانت على مرأى منه على الأقل . لكن من المؤكد أن ذلك قد مر في خاطره كما داعب أفئدة جميع الذين نادوا بالاتحاد الإسلامي أو الجامعة الإسلامية من بعده ، في الفترة التي سبقت « الانقلاب » العثماني والهزيمة التي حلت بالامبراطورية العثمانية عقب دخولها الحرب العالمية الى جانب المانيا . ولقد ذهب محمد رشيد رضا إلى أن الأفغاني قد سعى إلى الجامعة الإسلامية من « الطريق الأقرب ، طريق تنبيه الحكومات المسلمة المستقلة الى الاتحاد »، لكن دعوته هذه لم تلق النجاح فقد كرهها بعض الحاكمين ،لأن في الاتحاد مضيعة لحكمهم ؛ وأباها البعض الآخر « جهلاً أو كرهاً » مع علمه بفائدتها [١] ، وهو ، في رأي رشيد رضا ، أمر قد دفع كلاً من الأفغاني وتلميذه محمد عبده إلى تأسيس « العروة الوثقى » في عام ١٣٠١ هـ / ١٨٨٤ م التي نهجت نهج « الإصلاح الديني » بالدرجة الأولى . ومن وجه آخر ، تاريخي ، لاحظ رشيد رضا أنه قد تلت انقطاع « العروة الوثقى » – التي لم يصدر منها الا ثمانية عشر عدداً – فترة من الزمن لم تذكر فيها الشؤون الإسلامية العامة في الجرائد إلا ما يجيء في عرض القول أويصيبها من رشاش أقلام غير أهلها من الكتاب (. .) حتى أنشأ نابغة الخطباء والكتاب السيد عبدالله نديم المصري الشهير مجلة (الاستاذ) في أوائل سنة ١٣١٠هـ وكتب فيها المقالات الطنانة الرنانة في تنبيه المسلمين الى الأخطار المحدقة بهم وبسائر الشرقيين وتنشيط هممهم لتلافيها . إلا أن بيئة النديم (. .) وزمنه وسياسته اقتضت أن يكون أكثر خطابه عاماً للشرقيين وفي كليات الأمور الاجتماعية وأن لا ينحي باللوم على الرؤساء من الامراء والحكام والعلماء والمرشدين ، فكانت فائدة كلامه في التنبيه المطلق وفي جزئيات وطنه وأدبه وفروع دينه . وكان كلامه مؤثراً (. .) ولكن أخرج النديم من مصر بدعوى أن جريدته تنفخ روح التعصب الديني وتنفث سموم الثورة ولم يكن تم لها سنة » [٢] .

ولقد فتر بعد مجلة (الاستاذ) الكلام الذي يرمي الى (الجامعة الإسلامية) حتى أنشأ محمد رشيد رضا نفسه في عام ١٣١٦هـ / ١٨٩٨م (المنار) وذلك « لإحياء تعاليم

---

(١) محمد رشيد رضا : الجامعة الاسلامية وآراء كتاب الجرائد فيها (المنار ، مجلد ٢ ، جزء ٢٢ ، ١٣١٧ / ١٨٩٩ ، ص ٣٣٧) .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٣٩ – ٣٤٠ .

العروة الوثقى » . ويصرح صاحب (المنار) بأنه قد سار في طريق (العروة الوثقى) « الا ما كان فيها من السياسة التي تتعلق بالمسألة المصرية والتحريض على الانكليز فان هذا أمر ذهب بذهاب وقته » . والذي وافق فيه (المنار) (العروةَ الوثقى) هـو « تعاليمها الاجتماعية وقواعدها التي وضعتها للوحدة الإسلامية » ؛ أما ما أضافه فهو « البحث في جزئيات البدع وتفصيل القول في التعاليم الفاسدة والعقائد الزائفة والتربية المفيدة » . ولقد يمكن أن يتوهم البعض أن رشيد رضا ، بتبنيه لفكرة« الجامعة الإسلامية » ، قد باشر قضية اصلاح العالم الإسلامي من الوجه السياسي . ولكن الواقع لم يكن على هذا النحو. فقد كان رشيد رضا يدرك أنه ، وهو السوري المقيم في مصر ، لا يستطيع أن يذهب بعيداً في هذا الطريق . لذا كان حذره شديداً بإزاء دعوة بعض الصحف المصرية للمنار إلى ولوج الحقل السياسي والطلب « من القوة الحاكمة الاصلاح السياسي » ، كما أنه كان على وعي تام بما اتفقت عليه كل من « الأهرام » و« المقطم» من القول « ان الدعوة إلى الجامعة الإسلامية باسم الدين مضرة وغير موصلة الى الغاية ، وأنه لا سبيل الى ترقي الأمة الإسلامية الا باتباع خطوات اوربا كما فعلت اليابان » ، وكذلك من « المقالة الإبليسية » التي روّج لها (المقطم) على لسان « مسلم حر الأفكار» زعم « أن الدين والدولة أمران متباينان يجب أن ينفصل أحدهما عن الآخر » ــ وهو رأي يدعو صراحة « لمحو السلطة الإسلامية من لوح الوجود » ــ لذا اتخذت لديه فكرة « الجامعة الإسلامية » صورة انسحبت منها بوضوح الحدة السياسية . ففي مقالة له بعنوان « الجنسية والدين الإسلامي » نشرها عام ١٣١٧ / ١٨٩٩ قال ان الجامعة الإسلامية لها طرفان: أحدهما يضم المعتقدين بالدين الإسلامي ويربطهم برابطة الاخوة الإيمانية حتى يكونوا جسماً واحداً ــ وقد انحلت هذه الرابطة ولكنها ما زالت ولن تزول ، غير أن من الممكن توثيقها وشدها بعدد من الاجراءات العامة والخاصة كأن يعرف أهل كل بلاد إسلامية تاريخ أهل البلاد الأخرى وشؤونها الغابرة والحاضرة وأن يكون لهم طرق للتعارف كالجرائد والاجتماع في موقف الحجيج العام حتى يتسنى لهم الاتفاق على وحدة التربية والتعليم التي يعتبر تعميم اللغة العربية كمالا لها ، وعلى وحدة الاشتراك في المشروعات والأعمال النافعة ــ أما الطرف الآخر لهذه الجامعة فهو الذي يربط المسلم وغيره من أرباب الملل برابطة الشريعة العادلة التي يحكمون بها جميعاً بالمساواة . وهذه الرابطة أيضاً قد طرأ عليها ما حل عقدتها في بعض الحكومات وما أزالها كلية في حكومات أخرى ، فصار الحال يقضي عـلى

المسلمين في كل قطر بأن يسعوا ، بالاشتراك مع مواطنيهم الذين يُحكَمون معهم بحكومة واحدة ، إلى كل ما يعود على وطنهم وبلادهم بالعمران ويفجر فيهم ينابيع الثروة من أجل مزيد من المنعة والقوة والاستعداد (١) .

ومع ذلك فان رشيد رضا لم يتخل اطلاقاً ، ومنذ البداية ، عن المضمون السياسي للجامعة الإسلامية . فهو وان اعتقد بأن العمل السياسي المباشر من أجلها هو أمر ينطوي على محاذير كثيرة إلا أنه اعتقد أيضاً ان هذا المضمون يمكن أن يتحقق بطريق آخر هو طريق « الاصلاح الديني » و « الاصلاح التربوي » ، وذلك لان الاصلاح الديني لا بد ان يلازم « الإصلاح السياسي المدني » (٢) . ففي مقالة بعنوان (الاصلاح الديني المقترح على مقام الخلافة العثمانية) كتبها عام ١٨٩٨ حين كان ما يزال مؤيداً للسلطان عبد الحميد ، وبعد أن حدد المراد بالاصلاح الديني بالقول أنه « ما يؤدي الى المحافظة على الدين والعمل به وجمع المسلمين » ، أكد أن هذا الاصلاح لا يحصل « بعمارة المساجد والتكايا ولا بالإنعام على بعض الشيوخ أو أهل الحجـاز بالرتب والرواتب والوسامات ، بل لا بد في ذلك من أعمال تناط بالحكام واعمال تطلب من العلماء وأصحاب الوظائف الدينية كالأئمة والخطباء والمدرسين ، واعمال تتعلق بالبلاد الحجازية » . وهو يرى أن أهم أركان الإصلاح الإسلامي « جمع كلمـة المسلمين على عقيدة واحدة وأصول أدبية واحدة وقانون شرعي واحد لا يحكم عليهم غيره في أي نوع من الأنواع ولغة واحدة (هي العربية لا التركية)». وهذا الاصلاح يتوقف « على تأليف جمعية اسلامية تحت حماية الخليفة يكون لها شُعَب في كل قطر إسلامي ، وتكون عظمى شعبها في مكة المكرمة التي يؤمها المسلمين من جميع الاقطار ويتآخون في مواقعها ومعاهدها المقدسة ، ويكون أهم اجتماعات هذه الشعبة في موسم الحج الشريف » (٣) . وفي رأي رشيد رضا أن يناط بهذه الجمعية ثلاثة أعمال رئيسية : الأول تلافي البدع والتعاليم الفاسدة قبل انتشارها ، الثاني اصلاح الخطابة ، الثالث الدعوة إلى الدين (٤) . أما النتائج التي يمكن أن تترتب على نجاح هذه الجمعية

---

(١) محمد رشيد رضا : الجنسية والدين الاسلامي ، مقالة المنار المجلد ٢ ، الجزء ٢١ ، ١٣١٧ / ١٨٩٩ ، ص ٣٢٦ ، ٣٢٧ .

(٢) محمد رشيد رضا : الاصلاح الديني المقترح على مقام الخلافة الاسلامية ، المنار ، مجلد ١ ، ج ٣٩ ، ١٣١٦ / ١٨٩٨ ، ص ٧٦٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٧٦٥ — ٧٦٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٨٨ — ٧٩١ .

وفروعها فهي « تَقَرُّب » الحكومات الإسلامية بعضها من بعض ، وظهور الأخوة الإسلامية فيها ، والاتحاد على صد هجمات أوربا وايقاف مطامعها عند حدود معينة[1] . وفي رأي رشيد رضا أن حرص كل ملك وأمير على كمال الاستقلال في بلاده وامتناعه من الاعتراف للآخر بالرئاسة الدينية (هو) من عقبات الإصلاح المنشود . ولكن الشعور العام بالخطر الذي يتهدد الجميع بالافتراق مع الأمن من مس الاستقلال الإداري والسياسي يسهل على الجميع اسناد الرياسة الدينية لأرفعهم مكانة وأقواهم دولة » . أما غاية هذا الاتحاد فهي « أن تكون هذه الدول كالدول المتحالفة بالنسبة للأمور الخارجية وكالولايات المتحدة في الإصلاحات الداخلية كالتربية والتعليم ووحدة الأحكام والآداب واللغة »[2] . وفي كل الأحوال ، وعلى الرغم مما ينطوي عليه فكر رشيد رضا من غايات سياسية لا يمكن أن يتعرى عنها ، فإنه قد أكد مراراً كثيرة أن تعميم التربية العملية والتعليم الديني والدنيوي الصحيح ، بفضل رجال عارفين بحاجة الأمة وقادرين على التعليم ،هو الذي تقوم عليه النهضة ويتوقف عليه « الاتحاد الإسلامي »[3] .

ولكن هل يرتد « الإصلاح » إلى مجرد الدعوة الى « وحدة » إسلامية بواسطة التربية والتعليم ، أم إن لهذا الإصلاح شروطاً معينة لا يتم الا بها ؟

الحق ان هذا لم يغب عن ذهن رشيد رضا . وهو قد تبين بالفعل أن ثمة شروطاً لهذا الإصلاح تتصل أولاً بطبيعة الحكم وثانياً باستعداد الأمة للإصلاح ، وثالثاً بطريقة المصلحين أنفسهم في الدعوة الى الإصلاح .

وأول شروط الإصلاح — مما ينتمي إلى الحقل الداخلي — « جعل الحكومة شورية » تقيم العدل والمساواة بين الرعية وتختار لأدارة شؤون الرعية موظفين أكفياء مخلصين[4] ، أي جعل الحكام « أجراء للأمة » ، لا سادة لها أو مستبدين عليها[5] . وهذا لا يتم إلا بشرط ثان هو تغيير أفكار الأمة واخلاقها بنشر العلوم والآداب

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٧٩٢

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٩٢ .

(٣) المصدر نفسه ، الجامعة الاسلامية وآراء الكتاب فيها ، المنار ٢ / ٢٢ ، ص ٣٤٥ .

(٤) محمد رشيد رضا : الجنسية والدين الاسلامي ، المنار ٢ / ٢١ ، ص ٣٢٧ .

(٥) محمد رشيد رضا : سنن الاجتماع في الحاكين والمحكومين ... المنار ٢ / ١٠ ، ص ١٠٩ .

الاجتماعية والأخلاقية حتى يولد لدى الأمة « الاستعداد » للإصلاح وحتى يكون حال الحكام فيها على قدر حالها من الاستعداد : « كما تكونون يولى عليكم » ، وحتى تكون حكومة الشورى أثراً للارتقاء الاجتماعي نفسه ، لا مجرد ائتمار بأمر الدين وعمل بهدايته فحسب ، فان الحكومة التي تكون انعكاساً ساذجاً عفوياً لهذا الأمر لا يطول العهد عليها كما كان الحال بالنسبة لحكومة الشورى عند المسلمين الأوائل، فان العصبيات لم تلبث أن عصفت بها بعد ان لم يكن قد طال العهد عليها [1] . ذلك أن للحكومات آجالا مقدرة بقدر أحوال المحكومين لها الاجتماعية، « ولمدبر الكون فيها سنن لا تتبدل ولا تتحول » ، وما « قصر أجل حكومة الشورى في المسلمين الا لأن ذلك المجموع المؤلف من جميع الشعوب والأجناس لم يكن مستعداً لأن يكون مسيطراً على حاكميه لقلة معارفه الاجتماعية ولانتفاء الوحدة التي تجعل الأمة كرجل واحد » [2] . وهذا كله لا يتم بدوره الا بفضل المصلحين . ولكن من هو المصلح الأمثل ؟ : « يرى الباحثون في العمران والمشتغلون بعلم الاجتماع ، بعد النظر في تاريخ الأمم ، أن كل إصلاح وجد في العالم فإنما كان بواسطة رجال فاقوا شعوبهم ببعد النظر وصحة الفكر وعلو الهمة وقوة العزيمة والارادة، فتقدموهم وارتقوا بهم الى المكانة العالية والمنزلة السامية . ولا فصل في هذا بين الإصلاح الديني والعلمي والإصلاح المادي والسياسي » . والواقع إن هذا قول الباحثين في « الظواهر» والناظرين في « الصور السطحية » ؛ أما الذين يكتنهون الحقائق ويغوصون في الأعماق، فانهم يعلمون « أنه ما قام مصلح في أمة من الأمم بعمل من الأعمال تغيرت له حال الأمة وارتقت بهم من الحضيض إلى القمة إلا بعد أن استعدت تلك الأمة لقبول ذلك الإصلاح بتأثير الزمان وتقلب الحدثان أو بانتشار العلم والعرفان »[3]. لكن الاستعداد للإصلاح لا يكفي بل ينبغي أن يوجد أيضاً « الزعيم الداعي اليه من طريقه الطبيعي مع الكفاءة والاضطلاع » . وهذا الزعيم المصلح « إما داعٍ ذو بيان يستصرخ الشعور والوجدان ويستنفر العقل والجنان دالاً على طريق الإسعاد هادياً إلى سبيل الرشاد، وإما ملك مستبد حكيم مُسْتَعَدٍ على أمة خاملة ورعية جاهلة يحملها بالقهر والإلزام

(١) المصدر السابق ، ص ١١٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٠ .

(٣) محمد رشيد رضا ، الاصلاح والاسعاد على قدر الاستعداد ، المنار ٤/١٨ ، ١٣١٩ / ١٩٠١ ، ص ٦٨٢ .

على ما يطلب ويرام . ولكن الأول يحتاج من ذلك الى أكثر مما يحتاج اليه الثاني ، لأنه يدعو النفوس إلى العمل باختيارها ، وإنما العمل الاختياري ما توجهت اليـه الارادة بباعث العلم والإذعان (. .) واذا عجز المستبد عن التسلط على الضمائر والسيطرة على السرائر فلا يعجز عن التصرف بالظواهر بأن يلزم الناس بالأفعال النافعة وان لم يعتقدوا نفعها حتى اذا جاء وقت الجنى والقطوف عرفوا ما لم يكن بمعروف ، فكانوا كمن يقاد للجنة بالسلاسل » [1] .

ومع أنه يمكن أن يفهم من كلام رشيد رضا هذا أنه يعتبر الإصلاح المفروض من ذلك المستبد طريقاً رئيسياً من طرق الإصلاح إلا أنه في الواقع كان يرى في تلك الفترة بالذات – أي في حدود عام ١٩٠٠ – أن المسؤولية الاصلاحية لا يجوز أن تحصر في الحكام . فهو يقرر ، تعليقاً على مقالة نشرها في (المنار) رفيق العظم في عام ١٨٩٩ ورأى فيها أن تربية الشعوب على قوانين الترقي والاجتماع هي من مسؤولية الحكومة ، « ان الحاكم مسؤول والشعب مسؤول ، فإذا قصر الاول فلا ينبغي أن يقصر الثاني» [2] . وبعد عدة سنوات ، أي في عام ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م – وكان قد عرف معرفة أفضل « منافع الاوربيين ومضارهم » – مال إلى ما ينسبه لعلماء الاجتماع من القول « ان العلة الأولى لارتقاء الأمم هي الجمعيات» وأنه لا ترتقي أمة « إلا بعد أن تنبه حوادث الزمان أفراداً من أولي الألباب فيها إلى وجوب السعي لترقيتها ورفعة شأنها » ، وذلك بتأليف الجمعيات . فالجمعيات السياسية السرية والجهرية والدينية الخيرية والعلمية والفنية والمالية ... « هي السبب الاول والعلة الأولى لكل ارتقاء ، بها صلحت العقائد والأخلاق في اوربا ، وبها صلحت الحكومات وبها ارتقت علومها وفنونها ، وبها عزت وعظمت قوتها ، وبها فاضت ينابيع ثروتها ، وبها انتشر دينها بين الخافقين ، وبها سادت على المشرقين والمغربين » [3] . وهو يرى هنا أن الشرق قد سبق الغرب إلى كل نوع من أنواع الارتقاء المدني ، « لكن المدنيّة لم تكمل في الشرق ولم تبن على قواعد يؤمن سقوطها ولذلك سقطت . وما ذاك إلا أن قيامها كان

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦٨٣ .

(٢) رفيق العظم : من المسؤول : الحكومة أم الشعب ، (المنار ١ / ٤٥ ، ١٣١٦ / ١٨٩٩) ، ص ٨٧١ – ٨٧٢ .

(٣) محمد رشيد رضا : منافع الاوربيين ومضارهم في الشرق (٤) : الجمعيات (المنار ١ / ٥٠ ، ١٣٢٥ / ١٩٠٧) ، ص ٣٤٢ .

بعمل الأفراد لا الجمعيات . فلولا هذه الجمعيات لما كانت مدنية الغرب الحديثة أرقى وأكمل وأجدر بأن تكون أثبت وأدوم » [1] . ان الجمعيات و « الشركات » هي المعيار الذي يعرف به تقدم الأمم وتأخرها ، وحياتها وموتها . أما نبوغ بعض الأفراد في بعض العلوم أو الأعمال فإنه يفقد قيمته اذا لم يجد هؤلاء في أمتهم جمعيات تعرف قيمتهم وتساعدهم على ابراز ثمرات نبوغهم حتى يزكو ويبلغ مداه [2] . وقد كان ايمان رشيد رضا بهذا قوياً فلم يقتصر على التشجيع الأدبي لانشاء الجمعيات وإنما حاول هو نفسه انشاء بعض الجمعيات في مصر ، ولكن دون نجاح كبير .

والخلاصة ان التقدم والانحطاط يخضعان لقوانين طبيعية ذاتية في الأمم ولا يرتدان الى مجرد الانتماء إلى الدين . لا شك أن الدين قد كان سبب سيادة المسلمين وسعادتهم وأن الإعراض عنه قد أوردهم أعظم المهالك وأودى بهم إلى الانحطاط ، لكن لا يكفي أبداً من أجل الترقي من جديد الاحتجاج بقول الله تعالى (ان الأرض يرثها عبادي الصالحون) أو قوله (وكان حقاً علينا نصر المؤمنين) ، بصورة يتوهم بعض المسلمين معها « أن في الدين سراً روحانياً غير معقول يمد الآخذين به بالنصر والقوة ويعطيهم الغلب والخوارق والكرامات » ! إن قوله تعالى : (وما كان ربك ليهلك القرى وأهلها مصلحون) هو الذي ينبغي أن يكون المؤشر الحقيقي في مسألة الصعود والهبوط . فالظلم والصلاح هما قانونا الترقي والانحطاط . أما الصلاح فليس الا عمارة الأرض وادارتها . وأما مبدأ ذلك فهو ، مرة ثانية ، تعميم التربية والتعليم [3] .

واضح إذن مما سبق أن ذكرناه من القول أن المدة السياسية لاأثر لها في مفهوم رشيد رضا للجامعة الإسلامية وأن ما كان يشغل بال هذا المعلم بالدرجة الأولى هو الإصلاح بالمعنى الديني الاجتماعي الذي يمكن أن يترتب عليه ، اذا ما سار بشكل ناجح ، صورة ما من الاتحاد بين الحكومات الإسلامية . بتعبير آخر كان رشيد رضا واعياً للخطر الكامن في الدعوة الجادة إلى جامعة إسلامية ذات طابع سياسي معاد

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٤٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٤٤ .

(٣) محمد رشيد رضا : (وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون) ، المنار ١ / ٣١ ، ص ٥٨٦ — ٥٩٢ .

صراحة لاوربا ، ومثير لأضغان غير المسلمين الذين يعيشون في الأقطار الإسلامية[1]. لكن معاصراً مشهوراً لرشيد رضـــا هو السيد محمد توفيق البكري ، شيخ مشايخ الصوفية في مصر ، لم يع تماماً هذه المخاطر على الرغم من أنه كان ذا ثقافة غربية تكفي لأن تفتح عينه على هذه المخاطر . ففي عام ١٣٢٠ / ١٩٠٢ نشر السيد البكري في (المنار) ذاته مقالة طويلة بعنوان (المستقبل للإسلام) نشرت فيما بعد في كتاب منفرد ، طرح فيها فكرة « الجامعة الإسلامية » طرحاً مثيراً للمخاوف حقاً .

يقرر البكري أولاً « أن مستقبل الأمم يتوقف في الحقيقة على أمرين طبيعيين هما كثرة السكان وخصب المكان . فان استوفت الأمة حظّها من هذين الأمرين عظم مستقبلها بقدر ذلك مهما حرمت في الحال من الأسباب الأخرى الكسبية ، كالعلم والأخلاق والقوانين والحكومة وغير ذلك، فان هذه يأتي بها دور الزمان وإن أخرّتها آونةً طوارقُ الحدَثان ». فاذا كان الأمر كذلك تبين بداهة أن مستقبل الإسلام كبير وشأنه خطير لأن حظه من هذين الأمرين وافر وقسطه متكاثر [2] . وليس صحيحاً ما ذهب اليه البعض من القول ان طبيعة أرض الشرق مفسدة للهمم مقعدة للأمم بحيث لا تكون هذه الأرض الواسعة الشاسعة التي يشتمل عليها العالم الإسلامي الواقع في قلب عالم يمثل العالم المسيحي جناحه الأيسر بينما يمثل العالم الوثني جناحه الأيمن ، الا نقمة لأهلها . فالحقيقة هي أنه ليس للاقليم أثر يذكر في ارتفاع الأمم وانخفاضها وإنما الأثر الحاسم يرجع إلى أسباب أخرى تتصل بالحكومة أو بالدين مثلاً .

ان امكانيات العالم الإسلامي هائلة جداً سواء بسكانه أم بثرواته . فإذا أضيف إلى ذلك أن الأمم الإسلامية، على اختلاف البلدان وتباين البقاع وتنوع الأجناس وافتراق الألسنة ، قد وحدّتها وحدة الإسلام وجمعتها جامعة الدين التي تتلاشى أمامها كل الجامعات الصغرى وتمحي فيها كل الفروق ، أمكن تبين عظمة هذا العالم والدور الذي ينتظره في حاضر الإنسانية ومستقبلها : « ان الإسلام آخذ في الازدياد والنمو في أكناف الأرض بكيفية تستوقف البصر وتحير الفكر بل هو كلما ضربته الأعداء

---

(١) محمد رشيد رضا : محاورة في دعوى ضرر الدين والجامعة الاسلامية ، المنار ١ / ١٦ ، ص ٢٨٤ .

(٢) محمد توفيق البكري : المستقبل للاسلام (المنار ٥ / ١٦ ، ١٣٢٠ / ١٩٠٢) ، ٦٠١ .

وضايقته اللأواء أربى في النماء كالشجر اذا شذب منه زاد ، أو الأتيّ اذا سد طريقه غرّق البلاد . وقد جزم العارفون – وفي أولهم علماء الافرنج – أنه لا يمضي حرس من الدهر حتى يربو على جاريّه المسيحي والوثني ... » [1] . ان الجامعة الدينية الإسلامية تعني ان « وطن المسلمين هو مجموع الأمة الإسلامية في الدين . فمن قال من المسلمين في أية بقعة من الارض : وطني ، فقد قال : ديني » . ولهذا نرى المسلمين « مهما تباعدوا أو تباغضوا لا تزال تعمل هذه الجامعة عملها فيهم يسرون لسرور بعضهم ويحزنون كذلك وان افترقت بهم البلدان ما بين المشرق والمغرب . وقد عظمت الصلابة في هذه الجامعة الدينية والرابطة الإسلامية حتى سماها غيرهم الآن تعصباً » . والحق ان هذه الجامعة تسير مع سنة العمران . وذلك ان الاجتماع الإنساني قد انتقل من جامعة (النسب) وارتقى الى جامعة (الجنسية) التي عليها الأمم الآن. أما في المستقبل فسيرتقي الى جامعة كبرى هي جامعة الإنسانية . والإسلام قد انتقل إلى الجامعة العظمى التي « يكون فيها كل مسلم اليوم عبارة عن ٣٦٠ مليوناً » كما أنه يسير نحو تلك الجامعة التي « ستضم أفراد الإنسان والتي سعى وراءها (. .) من ثلاثة عشر قرناً » [2] . وانه لينبغي ألا يذهب الظن « ببعض جيراننا من المسيحيين » إلى أن « التشبث بالجامعة الإسلامية يفقد المسلمين الارتباط بهم فانهم لو صدقوا في هذا القول لفقد المسلمون بذلك عشرة ملايين نفس هم كل المسيحيين الذين في بلاد الإسلام وكسبوا الـ (٣٦٠) مليوناً من أخوانهم » . على أن الأمر ليس كذلك « فان رابطة الذمة تقوم مع هؤلاء المسيحيين مقام الدين فلا يحرم الفريقان من التعاون والتعاضد للعمل » [3] .

أما إصلاح الإسلام والارتفاع بالمسلمين فيكون بحذف أسباب الانحطاط لديهم. وفي رأي السيد البكري أن « علة العلل في الارتفاع والانحطاط لدى الأمم هي الجهل أو العلم وما عدا ذلك فعلل ثانوية » [4] . فينبغي اذن الحرص على العلم بنقله إلى أبناء المسلمين أو بتعليم هؤلاء اللغات الأجنبية ، وبنشره بصورة إجبارية إلزامية من طريق

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦٠٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٦٠٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٠٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٦٢١ .

الحكومة أو الأمة أو الاكتتاب أو انشاء صندوق يتبرع المسلمون له . أما مسؤولية « عقلاء المسلمين » فهي في أن يؤلفوا في كل بلد اسلامي جمعية قطرية ، وفي مكة جمعية عامة تكون (مؤتمراً إسلامياً) لكل المسلمين (١) .

لا شك أن السيد البكري حين تابع جوستاف لوبون وابن خلدون وتكلم على أهمية العامل السكاني والعامل الجغرافي الطبيعي في تقدم الأمم كان يتكلم لهجة لم يعتدها مفكرو الإسلام المحدثون الا لماماً ، لهجةً علمية بكل معنى الكلمة لم تَـرُقْ لمعاصره المتدين محمد فريد وجدي الذي رأى أن تعليق مستقبل الإسلام على مؤثرات الوسط وعوامل المكان أي على الفواعل الطبيعية والأحوال الوسطية من كثرة السكان وخصوبة المكان وعدم استطاعة الإنسان العيش في كل مكان ــ وهي قضايا يتناولها النقد ويمكن فيها الأخذ والرد والإقبال والصد : ان رضيها (جوستاف لوبون) رفضهـــا (لينيه) و (كاترفاج) و(داروين) و (روسل و(دلاس) و(هكسلي) و (لامارك) وغيرهم من الفسيولوجيين ــ هو أمر يناسب مجد الإسلام وعلو شأنه وأهميته . فالحقيقة ، في اعتقاد محمد فريد وجدي ، هي أن المستقبل الزاهر هو للإسلام ، لا لأسباب تتصل بكثرة أهله وخصب أراضي أممه واتساعها وإنما لأنه « الحق الصميم والنور الصريح والكلمة العليا » (٢) . لا شك أن نظرة فريد وجدي تنطوي على مثالية مسرفة ، تتنكر تنكراً كاملاً لمنطق الوقائع . أما السيد البكري فيمكن أن يؤخذ عليه أنه بعد أن نوّه بأهمية العوامل السكانية والجغرافية في التقدم عاد فربط هذا التقدم ، كرشيد رضا نفسه ، بمحاربة الجهل ونشر العلم والتربية ، أي أنه لم يستخدم العوامل الطبيعية الواقعية التي بدأ بها وإنما ارتد الى نمط من التفكير القبلي المثالي . ومن ناحية أخرى بدا تصوره للجامعة الإسلامية مغرقاً في الأوهام وفي الإيهام . فلئن أمكن ، بضرب من التجريد المبسِّط للأمور ، توهم فردٍ مسلم قد تجسدت فيه آمال ٣٦٠ مليوناً من المسلمين وهمومهم ، فإن العكس هو غير واقعي والمهم هو هذا : ان تصبح هذه الملايين « فرداً » واحداً ، وهذا أمر لم يدرك البكري امتناعه . وقد كان الأجدر به تجنب الإيهام هذا من ناحية ، وتجنب اثارة مشاعر غير المسلمين من ناحية أخرى . فإن معادلة الملايين القليلة « المفقودة » والملايين الكثيرة

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٦٢٧ – ٦٣٢

(٢) محمد فريد وجدي : كيف يكون المستقبل للمسلمين (المنار ٥ / ١٧ ، ١٣٢٠ / ١٩٠٢ ، ص ٦٥٦ – ٦٥٧) .

« المكتسبة » هي معادلة لامسوغ لها على الرغم من كل الاستفزازات التي انطوت عليها كتابات الغربيين والتغريبيين على حد سواء .

والحق ان فكرة (الجامعة الإسلامية) قد كانت دوماً موضع سوء فهم ، عن قصد أو عن غير قصد . وقد انتبه المفكرون المسلمون أنفسهم الى خطورة هذه الفكرة وإلى ضرورة توضيح ملابساتها ونقدها . وكان محمد عبده هو أول من أولى هذه المسألة اهتماماً خاصاً . ففي رده على حديث أدلى به جابرييـــل هانوتو لصاحب (الأهرام) واتهم فيه المسلمين بالدعوة لهذه الجامعة ولتوحيد السلطة الدينية والسياسية في شخص واحد في جميع البلاد الإسلامية أكّد محمد عبده « ان هذه الدعوة لم يوجد لها أثر إلى اليوم في بلاد المسلمين .. وأن ما علق بالأوهام منها فإنما منشؤه سوء فهم بعض مسيحيي الشرق، ثم انعكاس ذلك في أذهان سياسيي الغرب . وقد يكون لسوء نيّة بعضهم مدخل في تعظيم ما توهم فيها » . ان كل ما في الأمر هو أن طائفاً من الدين طاف بعقول بعض المسلمين في أقطار مختلفة فحرك ساكنهم وأثار هممهم إلى النظر فيما كان عليه أهل الإسلام من مجد وما آلوا اليه من انحطاط تمثل في تسرب البدع الى العقائد والأعمال واهمالهم لأمور دينهم ودنياهم وتواكلهم ويأسهم من أنفسهم ودينهم وانقيادهم لحكام لم يفهموا من معنى الحكم الا تسخير الأبدان لأهوائهم واذلال النفوس لخشونة سلطانهم وابتزاز الأموال لانفاقها في ارضـــاء شهواتهم،لا يرجعون في ذلك إلى عدل أو كتاب أو سنة فأفسدوا أخلاق الكافة بما حملوها على النفاق والغش والخداع والظلم . ولقد كان طبيعياً أن يهب هذا الفريق من عقلاء المسلمين لإصلاح الأمور ولإعادة ثقة المسلمين بدينهم واستخدام هذا الدين في تقويم شؤونهم . والذي يمكن أن يقال هو أن الغرض الذي يرمي اليه جميعهم هو « تصحيح الاعتقاد وازالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين ، حتى اذا سلمت العقائد من البدع تبعها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب واستقامت أحوال الأفراد واستنارت بصائرهم بالعلوم الحقيقية ، دينية ودنيوية ، وتهذيب خلاقهم بالملكات السليمة ، وسَرى الصلاح منهم إلى الأمة » . أما الرجعة إلى الدين ، سواء في مصر أو في غيرها ، من أجل اثارة فتنة على الاوربيين أو غيرهم من الأمم المجاورة للمسلمين ، فهو أمر لم يخطر ببال أحد . وليست المخاوف التي تدور في نفوس البعض ، كلما دار حديث الدين ، الا نسجاً لغيلان من الخيال ، فإن أهل

الوطن الواحد لا يستغني بعضهم عن بعض . وغاية الأمر أن إصلاح حال المسلمين يقضي بأن « ما كان ينال اليوم بدون حق يصبح وهو لا ينال إلا بحق ، والأجنبي الذي كان ينفق الواحد ويربح المائة يرجع الى الاعتدال في الكسب ويحتاج إلى شيء من التعب في استدرار الربح » . أما ما « يعرض في طريق الدعوة الى الدين » من التماس مسلم بمصر معونةً من مسلم بسوريا أو بالهند أو بالعجم أو بأفغانستان أو بغير هذه الأقطار فلا يرجع الا إلى أمر ، هو أن مرض الجميع واحد ، وهو البدعة في الدين ، بحيث يكون نجاح الدواء في موضع باعثاً على الاقتداء بالمستطبين ، في موضع آخر . « أما السعي في توحيد المسلمين ، وهم كما هم ، فلم يمر بعقل أحد منهم ؛ ولو دعا إليه داع لكان أجدر به أن يرسل إلى مستشفى المجانين . ان الغرض الحقيقي من الدعوة إلى « جامعة الدين » — سواء الكلام في « حكمة الحج » أم في أية مناسبة أخرى — ينبغي أن يفهم منه فقط رغبة المسلمين في أن يستعين بعضهم ببعض على اصلاح ما فسد من عقائدهم أو اختل من أعمالهم ، ومدافعة ما ينزل بهم من قحط أو ظلم أو بلاء . وليس ثمة شك في أن المسلمين ، اذا تهذبت أخلاقهم بالدين وانصرفوا إلى اكتساب العلوم وتحصيل المعارف ، لحقوا بالتمدن الاوربي وسابقوا أهله فيصير اتفاق المصالح عند ذلك ممكناً والتفاهم يسيراً [1] .

ويدفع عبد الحميد الزهراوي هذا الموقف من « الجامعة الإسلامية » إلى حدود النقد الجذري . وموقفه يتلخص في تعرية الفكرة من كل أساس واقعي لها وبالتالي السخرية من الشرقي والغربي على حد سواء ، وفي نصح المسلمين برؤية الأمور كما هي وباتباع دبلوماسية عقلانية حقيقية. ففي رأيه أن الجامعة الإسلامية لا يمكن أن تعني سوى الاتفاق في كلمة واحدة هي « أن القرآن كتاب الله جاء به محمد رسول الله » . لكن الزهراوي يلاحظ مع ذلك أن المطلع على تاريخ المتفقين هذا الاتفاق يعلم أنه لم يَندفعْ عنهم الاختلاف الذي لا اتفاق معه بعد : «فمنذ اختلف المسلمون ثلمت جامعتهم ولم يتفقوا اتفاقاً سياسياً بعد عهد عمر ولا اتفاقاً دينياً بعد عهد علي » . ويتساءل الزهراوي بحدّة قائلاً : « ما هي جامعة قوم مختلفين منذ ثلاثة عشر قرناً اختلافاً سياسياً واختلافاً دينياً ، يقتل بعضهم بعضاً ويستعين بعضهم على بعض بأهل

---

(۱) محمد عبده : رد (على حديث هانوتو الأخير) : المؤيد ٢٩ ربيع الاول سنة ١٣١٨ (٢٩ يوليو سنة ١٩٠٠) ، عدد ١٣٢١ ، و (الاسلام والرد على منتقديه) ص ٦٧ — ٧٨ .

الملل المخالفة من الأساس ؟ ما هي جامعة قوم لم يخل يوم من أيامهم من قتال فئة منهم فئة أخرى ، منذ مقتل خليفتهم الثاني إلى يومنا هذا ؟ ما هي جامعة قوم حدثنا التاريخ من حديثهم أن أجنبياً شرقياً (هولاكو) اكتسح بلادهم وهم في عزهم فلم تتضام أيديهم على مقاتلته وكانت لا تزال قوية على قتال بعضها بعضاً ! وحدثنا التاريخ من حديثهم أن أجنبياً غربياً (الصليبيين) هاجم بلادهم فلم يجتمعوا كلهم على طرده حتى حركت الهمة طائفة منهم قويت وحدها على صدهم ؟ » [1] . الحق ان الجامعة التي يلغطون بها هي هذه : « صورة مكبرة في خيال الاوربيين منتزعة من دعوى المسلمين الاخاء الديني ، وصورة محبوبة في خيال المسلمين منتزعة من مس الحاجة إلى مثلها على رأيهم » — ثم قد أصبح لهاتين الصورتين ظل في الوجود قام عليه الحساب الحاضر : فالأوروبي يقول : يجب محو هذا الظل لئلا يصير شبحاً حقيقياً هائلاً — ويذهبون في محوه مذاهب كما يبين في كتاباتهم المتنوعة المختلفة — ، والمسلم يقول : يجب جعل هذا الظل شبحاً حقيقياً ليكون بهيبته حامياً حقوقنا أجمعين [2] . ويلاحظ الزهراوي أنه قد عظم تشبث المسلمين في السنين الأخيرة بهذه الجامعة للدلالة على التضام والترابط ، ويشير بصورة خاصة إلى محاولة السيد البكري في هذا الاتجاه . لكن يرى أن هذا « لا يصنع شيئاً ما دام الاختلاف الديني والسياسي قاضيين أن يدوم تقتيل المسلمين بعضهم بعضا ويقعد بعضهم عن نصرة الآخر » . وهو يضيف إلى ذلك القول إنه « لو تدبر الاوربي والمسلم لالتفتا إلى أمر نافع غير هذا لأن الظل لا يصير شبحاً » ، لو تدبر الأوربي لعرف أن الجامعة الإسلامية قد يخلقها الإسراف في ابادة ملك المسلمين ؛ ولو تدبر المسلمون لعرفوا أن هذه الجامعة « لا تنفع حتى يقوم العلم الصحيح عندهم بتمام التقاليد وتكون الجامعة يومئذ جامعة قومية » [3] . ان هذه الفكرة الأخيرة مهمة جداً في فكر الزهراوي ، وهي لا تعني التحلل من الإسلام — فقد كان الزهراوي غيوراً على الإسلام عاملاً له — ولكنها تعني أن العمل من أجل « الجامعة الإسلامية » هو مضيعة للوقت بسبب عدم إمكانية تحقيقها الواقعي ، ثم انه مضر سياسياً لأن من شأنه تهالك الدول الأوربية على المسلمين

(١) عبد الحميد الزهراوي : السنوسية والجامعة الاسلامية (حقائق نافع بيانها) ، المنار ١٣٢٥ / ١٩٠٧ ، مجلد ١٠ / ٨ ، ص ٥٨٦.

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٨٦ — ٥٨٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٨٧ .

تهالكاً يصعب التكهن بنتائجه . ولعل هذا هو السبب الذي دفع الزهراوي إلى التشبث باستمرار بهذه الفكرة وإلى تأكيدها ، غبّ المؤتمر العربي الأول الذي رأسه في باريس في حزيران من عام ١٩١٣ حين صرح لمراسل جريدة Temps الفرنسية بالقول ؛ « إن الرابطة الدينية عجزت دائماً عن ايجاد الوحدة السياسية ... » ، وإن « العاطفة الإسلامية لم تقدر مرة من المرات أن تحمل أميراً مسلماً على التنازل عن حقوقه لأمير آخر من المتدينين بدينه حتى ولو كان هذا خليفة » [١] . ومن ناحية أخرى لم يكن النقد الموجه إلى « الجامعة الإسلامية » يعني لدى الزهراوي انعدام الضرورة للدفاع عن الإسلام في وجه منتقديه ممن أرادوا ازالته بالسيف زعماً منهم أنه قد انتشر بالسيف ، فهو ، على العكس من ذلك تماماً ، يرى أن الحروب التي أقيمت في قلب جزيرة العرب بعد الهجرة قد كانت « لدفع الشر الظاهر المبدوء به أو الكامن الذي لا يؤمن ولا تطمئن القلوب مع تركه » وأما الحروب التي وقعت بعد ذلك في غير بلاد العرب على عهد الخلفاء » فانها كانت لاقامة القسط بين الناس ، ولذلك كان يجوز في نظر أولئك الناهضين بها أن يبقى الناس على مِلَلهم ونحلهم اذا رضوا بأن تكون الحكومة للإسلام . وفي اعتقاد الزهراوي أن الشيء « الذي ينكره المسلم كل الإنكار هو أن يكون المسلمون قد استعملوا السيف للإكراه على قبول الإسلام ، والشيء الذي لا ينكره هو استعمال السيف لإقامة حكومة إسلامية » [٢] ! وفي كل الأحوال ينبغي أن يفهم الجميع أن الحروب الأخيرة قد كانت تقع بين دولة مسلمة مثلاً وأخرى مسيحية لا بين كل الدول الإسلامية والدول المسيحية ، وذلك لأن دواعي هذه الحروب لم تكن في الغالب دينية بل دنيوية [٣] . وحتى في تلك الحروب الصليبية التي لم تقع إلا مرة واحدة فان بطرسا الراهب لم يكن سوى (آلة) ، أما حقيقة الأمر فهو أن اوربا قد « لاح لها اذ ذاك أن المسلمين في ضعف لتفرق كلمتهم ولاشتداد ضعف الخلافة في تلك الأيام ، وتخيلت أن دولها إذا هجمت على الشرق الإسلامي هجمة واحدة يتيسر لها أن تمتلك البلاد وتقتسمها وتصل إلى مشتهياتها المادية تحت

---

(١) اللجنة العربية العليا لحزب اللامركزية العثماني – المؤتمر العربي الأول (١٨ – ٢٣ / ٣٦ / ١٩١) مطبعة البوسفور ، القاهرة ، ١٩١٣ ، ص ٢٠ .

(٢) تربيتنا السياسية (٥) ، ص ٣٢٠ – ٣٢١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٢٥ – ٣٢٦ .

ستار حماية المسيحية في الشرق » [1] . ان الروح التي حركت هذه الحروب ليست روحاً « مسيحية » وإنما هي روح « رومانية » . ونفس الأمر يقال اليوم : ان اوربا لا تتهجم على الشرق بسائق تعاليم دينية بل بسائق مناهج رومانية ورثوها مع ما ورثوا من الرومان » [2] . فواجب المسلمين إذن لا يكمن في الإسراف والمغالاة في التنديد بأوروبا كلها متنكرين للمنافع والخيرات الكثيرة التي تأتيهم أو يمكن أن تأتيهم منها– من أسلحة وتجارة واقتصاد وبضائع واختراعات وصناعات هي سر تقدم الاوربيين وسبقهم للمسلمين – وإنما في الاتفاق على سياسة « مرحلية » تقوم على مبادئ **أولها** « أن لا نجعل ، بيدنا ، كل شعوب أوربا خصوماً لنا دفعة واحدة »، **ثانيها** : « أن يشتغل كل شعب منا بتقوية نفسه ولا يتلهى أحد منا بتأميل غيره » ؛ **ثالثها** « أن نبقى متذكرين خير اوربا وشرها ومتيقظين لهما ، ومتذكرين وجوب التعاطف الحقيقي فيما بيننا ، وعاملين له بالحكمة من غير أن نزعج الدنيا بكلام أكثره فارغ » [3] . هذا هو مبدأ « السياسة الحسنة التي يرجى منها تعويق الاتفاق الفعلي علينا » [4] . ومن جهة أخرى ينبغي أن يقوم بين « أبناء وطننا المسيحيين » من يرد دعاوى الغرب ودعوى « الحماية » بصورة خاصة مؤكداً الحقوق التي يتمتع بها المسلمون في الإسلام ، تلك الحقوق التي تستلهم من القاعدة التي تجعل لغير المسلمين ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين : « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » ، وهي قاعدة من واجب المسلمين أنفسهم أن يزيحوا عنها « ما نسجته عناكب الاهمال » [5] .

وقد اتفق رفيق العظم مع الزهراوي في معظم ما ذهب إليه ، لكنه كان أكثر الحاحاً على إرجاف دول اوربا ولغط جرائدها بشأن الجامعة الإسلامية ، كما كان أكثر تفهماً لضرورة هذه الجامعة بسبب موقف اوربا المعادي للإسلام . فهو ، انطلاقاً من نظرة اجتماعية– سياسية عزيزة جداً عليه ، يرى أن من مستلزمات النظام الاجتماعي البشري أن تسعى كل جماعة إلى دفع أخطار الجماعات الأخرى

---

(١) المصدر نفسه (٦) ، ص ٣٢٧ .

(٢) المصدر نفسه (٦) ، ص ٣٢٩ .

(٣) المصدر نفسه (٦) ، ص ٢٣٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٣٣ .

(٥) المصدر نفسه (٦) ، ص ٣٢٩ – ٢٣٠ .

بسبب ما يغلب على الجمعيات البشرية عامة من تغالب راجع إلى الأنانية وطمع القوي في الضعيف ، فتحمي نفسها من التهديد والخطر ببناء رابطة تجعلها متكافئة في القوة مع العصبيات التي يمكن أن يأتي هذا الخطر من جانبها . ومن الطبيعي أن تراعى في ذلك دوماً النسبة في القوة بين الروابط المتدافعة والمتغالبة ، فكلما اتخذ المجتمع رابطة أوسع تحتّم على الآخر أن يتخذ ما يقابلها ويناسبها . والعصبيات الرئيسة التي يمكن أن يدور عليها الصراع والمغالبة تبدأ بعصبية العشيرة ، أي« القومية» بحسب مصطلحه – وهي أضعفها – ، ثم تتسع لتصبح عصبية « وطنية » ، أو « جنسية » ، وأخيراً تأتي العصبية« الدينية »باعتبارهاأعم العصبيات جميعا.أما العصبيات الفرعية الطارئة فترتد إلى الروابط « الوِدادية » و « السياسية » التي يستدعيها أحياناً اتحاد المصالح.إذ إن رابطة الجنس والوطن طبيعية الوجود لاتنحل إلا بانحلال القوم المنتسبين إليهما، أما العصبية « الدينية » فهي « نادرة الظهور بين الأمم ، ولا يُلجأ إليها إلاّ حين الضرورة القصوى » . وفي رأي رفيق العظم ، كما هو الحال لدى الزهراوي ، أنه قلّ ما جمع الدين كلمة أهله بأجمعهم الا في الشاذ النادر ، اللّهم إلا في العواطف دون الفعل . فقد يتألم مسلم الغرب لمسلم الشرق إذا أُصيب بمصيبة كبرى فلا يتعدى تألمه هذا دائرة الشعور . وهذا الإسلام فانه مع حض أهله على التعاون والاخاء (. .) نراهم كانوا أقل الأمم اجتماعاً على كلمة الدين ، إلا فيما لم يتجاوز عهد النبوة ، وربما كان لهم اجتماع على عهد الخليفتين أبي بكر وعمر . ومن ثم أخذت عصبيتهم الدينية بالتفرق والانقسام وحلت محلها العصبيات الأُخرى فلم يلتئم بعدها لهم صدع ولم تضمهم جامعة الدين حتّى في ابان المصائب الكبرى التي حلت في ساحةالإسلام وكان من مقتضاها اجتماعهم على رابطة الدين فلم يفعلوا، وما حدث ابان الحروب الصليبية وهجمات التتار خير دليل على أن هذه الرابطة لم تجمع بين المسلمين في يوم من الأيام [١] .

والحقيقة أن اجتماع المسلمين في أي زمان لدفع الكوارث الكبرى التي يمكن أن تهدد وجودهم هو عمل « لا سبة فيه ولا مؤاخذة عليه » ، لأن قوانين الروابط الاجتماعية وطبيعة الوجود تفرض ذلك . ولكن هذا لم يحدث . لذا لزم بالتالي القول

---

(١) رفيق العظم : الجامعة الاسلامية وأوربا ، الطبعة الثانية ، مطبعة المنار ١٣٤٤ / ١٩٢٥ (المنشور في كتاب « السوانح الفكرية في المباحث العلمية » ورسائل اخرى) ، ص ٤٨ – ٥٠ .

ان دعوى القائلين بخطر الجامعة الإسلامية « المتوقع » مدفوعة لما مر ، ولأن« الجوامع الجنسية » هي الغالبة عند الأمم وأخصها الأمة الإسلامية التي مزقها الأوروبيون وتشاطروا ملكها غير ملاقين في طريقهم سوى عجز المسلمين الكامل وتخاذلهم بسبب تحاسد أمرائهم وأنانيتهم واستبدادهم . ومع ذلك فلو سلمنا جدلاً بأنه قد أمكن للمسلمين أن يجتمعوا باسم الدين لمناهضة دول اوربا فان اجتماعهم هذا لا يكون خطراً على المدنية كما يزعم « سياسيو المغرب » ، بل هو يكون « وفاء بحق القومية ورجوعاً إلى الاعتصام بالرابطة العامة التي يمكنها أن تقابل رابطة الدول المسيحية الغربية التي اجتاحت أغلب ممالك الإسلام وكانت خطراً كبيراً على حياة المسلمين السياسية » . ثم إنه من الضروري أن يكون واضحاً تماماً أن « القول بالجامعة الإسلامية واتحاد الإسلام وغير ذلك من الألفاظ الوضعية التي أراد واضعوها ايغار صدور الأمم على المسلمين ، إنما هي من موضوعات السياسيين في هذا العصر لم ترد في تاريخ الإسلام (. .) وعلى تقدير أن هناك ما يدعو إلى الظن باتحاد المسلمين في هذا العصر ، فمنشؤه اتحاد اوربا على اكتساح ممالك الإسلام واستعباد المسلمين (..) وأن المسلمين يريدون الاعتصام بجامعة كبرى تقابل اجتماع الدول المسيحية على اهتضام حقوق الأمم الإسلامية » (١) . وفي كل الأحوال ينبغي تكرار القول ان هذه الجامعة – لو قام بها المسلمون – ليست خطراً على المدنية كما يوهم ساسة « المغرب » ، وانما هي خير على المدنية وأرجى لنفع الإنسانية ، لأنها في طبيعتها تجسيد للرابطة الإنسانية العامة التي دعا الإسلام البشر إليها بعد دعوته إلى « الرابطة الأخوية » الخاصة بين المسلمين . ثم إنها وسيلة للتدرج في « مدارج الإنسانية في أعم مظاهرها » والى « المساواة العامة بين أفراد البشر وأقوامهم فيما تقتضيه حقوق الإنسان من الكرامة وحسن الجوار وتبادل المنافع والأعمال التي جعلت الإنسان مدنياً بالطبع » (٢) .
ان ما يرجف به سياسيو الغرب من خطر الجامعة الإسلامية يشبه « حكايات الغيلان » وان ما يلغطون بشأن هذه الجامعة « يدعو إلى الحكم على رجوع الإنسانية القهقرى وتقدم المدنية إلى الوراء » (٣) . والذي ينبغي على الأوربيين هو أولاً وآخراً العدل والانتصاف ومصافاة الأمم الإسلامية وودها ، بتشجيع الحركة العلمية والروح

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥٢ – ٥٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٤ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

الديمقراطية فيها لكي تصبح الصداقة وتبادل المنافع ، « لا التمسك بالأنانية وحب الأثرة ومصادرة استقلال الأمم وحقوقها الطبيعية ، هي القاعدة التي تتحكم في العلاقات بين الشرق والغرب » (١) .

لقد أدلى كل من عبد الحميد الزهراوي ورفيق العظم بآرائهما حول الجامعة الإسلامية قبل الانقلاب الدستوري العثماني بعام واحد ، أي في عام ١٩٠٧ ، وفي فترة كانت النزعة الطورانية التركية تخطو فيها خطاها الحثيثة ، وكانت جمعية الاتحاد والترقي تهيء نفسها لتسلّم السلطة في الامبراطورية العثمانية . أما الأقطار العربية الخاضعة لهذه الامبراطورية فقد كانت تشهد بدورها حركة «قومية» قوية تنشد بالدرجة الاولى تحقيق « مطالب » عربية على رأسها « اللامركزية الادارية » ، جسدتها عدة جمعيات ونواد أهمها « حزب اللامركزية العثماني » الذي أسسه في عام ١٩١٣ رفيق العظم ورشيد رضا والزهراوي وعدد آخر من السوريين المقيمين في مصر . فلم يكن غريباً إذن أن نتبين لدى المفكرين المسلمين العرب توجهاً جديداً ونزوعاً إلى ربط حركة الإصلاح السياسي بدائرة « الجنسية » العربية ، بالمعنى « القومي » الحديث — لكن المعتدل — لمصطلح « جنسية » ، وإلى ملاحظة الأساس اللاواقعي الحافل بالمخاطر لفكرة الجامعة الإسلامية بالمعنى السياسي للكلمة . وقد كان هذا واضحاً في تحبيذ الزهراوي « للجامعة القومية » وفي تأكيد رفيق العظم ان الجامعة الدينية أندر من الجامعة القومية وأقل تحققاً وثباتاً . ومع ذلك فمن الانصاف تكرار القول إن هذين المفكرين القوميين المسلمين لم يتنكرا للرابطة الدينية الإسلامية . فهما قد ظلا مؤمنين بالدور الجوهري الذي ينبغي أن يلعبه « الدين » في الحياة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية للمجتمع ، كما باتا ، بسبب سياسة الاتحاديين المماطلة في تحقيق المطالب العربية ، أكثر ميلاً الى « دولة عربية » قد لا تكون مباينة لدولة « الخلافة العربية » التي دعا إليها مفكر سوري ثالث هو عبد الرحمن الكواكبي . ولقد ساعد تطور الظروف السياسية — التي تمثلت في اعلان الدستور وخلع السلطان عبد الحميد وتسلّم الاتحاديين للسلطة ودخول تركيا الحرب العامة الاولى إلى جانب المانيا وخسارتها لهذه الحرب . ثم ما تلا ذلك من احتلال قوات الحلفاء للأقطار العربية التي كانت خاضعة للدولة العثمانية وتفتت الامبراطورية العثمانية نفسها — ساعد هذا كله على انحسار

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٨٠ .

الدعوة الى « الجامعة الإسلامية » بعد أن لم يستجب أحد إلى النداءات التي أطلقت في هذا الاتجاه وبعد أن انهار العالم الإسلامي بأسره تحت ضربات القوى الغربية الاستعمارية التجزيئية الهائلة ، وفتح التاريخ كتاباً جديداً تدور صفحاته بشكـــل أخص حول « المسألة العربية » لا حول « المسألة الإسلامية » . ومما يجدر التنويه به ، في هذه الفترة التي امتدت إلى ما بعد نهاية الحرب العالمية الثانية والتي شهدت انفصال تركيا عن ماضيها العثماني الإسلامي وإلغاءها للخلافة في عام ١٩٢٤ ، أن معظم المتحمسين القدامى لـ (الجامعة الاسلامية) قد راحوا يتجهون اتجاهاً قومياً عربياً صريحاً دون أن يتخلوا مع ذلك عن الدور الجوهري الذي ينبغي أن يحتله الإسلام في أية « دولة عربية » يمكن أن تقام في بلاد العرب . ومن المؤكد أن سياسة الاتحاديين والفعلة الشنعاء التي أقدم عليها جمال باشا ، إذ أعدم في عام ١٩١٦ عدداً مـــن مفكري العرب وسياسييهم وعلى رأسهم عبد الحميد الزهراوي ، قد مثلت أحد الدوافع الرئيسية لميل أنصار (الجامعة الإسلامية) إلى الأفق العربي وهجرهم شيئاً فشيئاً الدعوة إلى الوحدة الإسلامية . وهكذا نجد مثلاً أن محمد رشيد رضا يكتب في عام ١٩١٩ في (المسألة العربية) [١] . أما شكيب ارسلان الذي كان أحد الدعاة العمليين النشطين للجامعة الإسلامية ، فقد كرس جل جهوده السياسية في الفترة ما بين الحربـــين للقضايا العربية الخالصة ولم يتخط نشاطُه « الإسلامي » بالاجمال دائرةَ الكتابات الصحفية النظرية . ويقرب من هذا موقف محب الدين الخطيب الذي انصبت همومه على الإصلاح الإسلامي في اطار قومي عربي بالدرجة الأولى . وقد انتهى هؤلاء الكتاب جميعاً إلى الاتفاق على أن نهضة الإسلام مرهونة بنهضة العرب ، وعلى أن ازدهار اللغة العربية ، لغة الإسلام ، يجر معه بالضرورة ازدهاراً للعلوم الإسلامية نفسها . وهذا مـــا أكده أيضاً محمد كرد علي بما كشف عنه في كتابه (الإسلام والحضارة العربية) من أهمية العرب في التاريخ وفي الإسلام وبما نشر من دراسات وحقق من نصوص عربية قديمة . والحق أن محمد كرد علي ، في مركّب الإسلام والقومية العربية الذي يتبناه، يبتعد قليلاً عن مفهوم كل من رشيد رضا وشكيب ارسلان الذي تغلب عليه روح الجامعة الإسلامية ، لكنه لا يذهب إلى الدرجة التي تجعل من الانتماء إلى الإسلام مجرد انتماء إلى « حضارة » فحسب . ذلك أنه يحرص

---

(١) محمد رشيد رضا : (المسألة العربية) ، المنار ، مجلة ٢٠ ، ١٩١٩ .

حرصاً عظيماً على الوظيفة الاجتماعية والأخلاقية التي ينبغي أن يقوم بها الدين في المجتمعات العربية . ومع أنه يصرح بلا تردد بأن « العرب غير الترك » ، وبأن عليهم « أن يحافظوا على شخصياتهم » [١] ، إلا أن تصريحاً من هذا القبيل لم يكن في حقيقة الأمر يختلف عن التصريحات المتأخرة التي أدلى بها كل من رشيد رضا وشكيب ارسلان استنكاراً لسياسات « تركيا الفتاة » والاتحاديين والكماليين بازاء العرب والإسلام على حد سواء .

أما الذي تقدم بمفهوم « عربي » للإسلام ، مفهوم وحّد فيه بين الإسلام والقومية العربية جاعلاً من الإسلام ديناً قومياً عربياً خالصاً ، ومبتعداً بشكل ملموس ، في البداية ، عن الكتاب الدينيين السياسيين ، فقد كان المفكر العراقي عبد الرحمن البزاز [٢] .

لقد أخذ البزاز على عاتقه مهمة رفع التناقض الذي شعر به المثقفون عند منتصف القرن الحالي بين « القوميين » العرب والمتدينين المسلمين ، وأراد أن يقرب بين الفريقين بنظرية قدّر مقدماً أن أحد الفريقين سيرميه بسببها « بالجمود » والمحافظة بينما سيرميه الفريق الثاني «بالخروج» عن الإسلام . ومع ذلك فقد أصرّ بعناد واخلاص على أن يحدد ، بشكل أصيل من غير شك ، علاقة القومية العربية من حيث هي « عقيدة وحركة » بالشريعة الإسلامية من حيث هي « دين وحضارة وفلسفة حياة » . وقد تبلّرت القضية عنده في السؤال التالي : « هل يمكن أن يكون الفرد منا قومياً مخلصاً لقوميته ومسلماً صادقاً في عقيدته في آن واحد ؟ وهل هناك تعارض أساسي بين القومية العربية بمعناها العلمي الدقيق والشعور الإسلامي الصحيح ؟ وهل في الانتساب إلى أحدهما تبرّؤ من الآخر » ؟ بتعبير آخر هل في الجمع بين القومية العربية والإسلام « جمع بين المتناقضات » شبيه بالقول مثلاً : هذا ملحد متدين ، أو هذا شيوعي

(١) محمد كرد علي : القديم والحديث ، القاهرة ١٣٤٣/١٩٢٥ ، ط ١ ، ص ٢٤ ، ص ٣٧ .

(٢) من أجل التعرف على أفكار عبد الرحمن البزاز القومية ، ينظر كتابه : (من وحي العروبة) دار القلم ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٦٣ (وبصورة خاصة الفصول التالية من هذا الكتاب : أضواء على التفكير القومي ، ص ٣٤ — ٦٤ ؛ دفاع عن العروبة ، ص ١١٨ — ١٣١ ، هذه قوميتنا ، ص ١٣٢ — ١٦٤ ؛ تربية الشعور القومي ، ص ١٦٥ — ١٨٣ ؛ وسائل التربية القومية ، ص ١٨٤ — ٢٠٨) .

فاشي ، أو هذا ديمقراطي ديكتاتوري ، أو هذا جبري قدري ؟[1]

لم ينكر البزاز أن ثمة تعارضاً بين الطرفين ، لكنه يقرر أن هـــذا التعارض « ظاهري » وأنه يرجع إلى ثلاثة وجوه من سوء الفهم وسوء التصوير وسوء التفسير :

ثمة أولاً سوء فهم للإسلام منبثق عن المعنى الخاطىء للدين وعن التأثر ، نتيجة للاستعمار الفكري ، « بالمفاهيم الغربية التي ترسم للدين مجالا ضيقاً لا يعدو حدود التعبد والطقوس الخاصة والمعتقدات الروحية التي يتقيد بها الإنسان في سلوكه وفي تقدير علاقته بربه وأخيه الإنسان من حيث هو فرد مستقل عن المجتمع » . ان هذا المعنى للدين لا يقرّه الإسلام وهو يعارض طبيعته وغايته كل المعارضة . ذلك لان الإسلام نظام اجتماعي وفلسفة حياتية وقواعد اقتصادية ونظام للحكم بالاضافة إلى كونه عقيدة دينية «بالمعنى الغربي للكلمة» . وقد نوه برتراند رسل بالطابع « السياسي » للدين الاسلامي . وما دام الإسلام ديناً سياسياً « فليس من الضروري أن يتعارض مع القومية العربية الا اذا اختلفت أهدافهما السياسية » ، وهو أمر غير متصور .

وكما حدث سوء فهم للإسلام ، أصاب القومية أيضاً العربية سوء فهم مماثل ، فقد تصور الناس أنها لا تقوم إلا على دعوة عنصرية أو عصبية جنسية فتكون بذلك معارضة لطبيعة الإسلام الإنسانية الشاملة . لكن الذي ينبغي أن يتقرر هو أن القومية العربية ، خلافاً لما يغلو به بعض القوميين ، ترتكز على « الروابط اللغوية ، والتاريخية ، والأدبية والروحية والمصالح الأساسية في الحياة» . فليس ثمة إذن أي تعارض مع الإسلام من هذه الجهة ، كما أن أية محاولة لقياس العلاقة بين القومية العربية والإسلام على ذلك التعارض الذي قام بين القوميات الغربية والمسيحية ينبغي أن ترتفع . وذلك لأنه ليس في الإسلام « سلسلة متفردة » روحية ـ كالكنيسة ـ تخشى على نفسها من سلطة الأمبراطور الزمنية ومن أية سلطة شعبية يمكن أن تنتقص من سيادتها ، اذ لا وجود لثنائية الدين والدولة في الإسلام . ومن ناحية ثانية كانت المسيحية منبعثة من روحانية الشرق ووافدة على الغرب وقبائله التي وجدت صعوبة كبيرة في تكييف

---

(١) عبد الرحمن البزاز : الاسلام والقومية العربية ، (محاضرة القيت ببغداد سنـة ١٩٥٢ ، ومنشورة في كتابه : من روح الاسلام ، الطبعة الاولى ، مطبعة العاني ، بغداد ١٣٧٨ / ١٩٥٩) ، ص ١٦٥ .

خصائصها القومية الجذرية مع طبيعة « الكنيسة » المسيحية فانتهت بالانتقاض عليها . أما الإسلام فقد نبع من قلب المجتمع العربي مجسداً لمثله وقيمه [١] .

وثمة ، ثانياً ، سوء تصوير للإسلام : فقد أفقده أهله ودارسوه مادته الحقيقية الحية حين انتزعوه من أرض الواقع وحوّلوه إلى « قواعد ومثل عامة مجردة » لا صلة لها بالحياة . وهكذا أعطوه « صورة ذات طابع عالمي » وقطعوا الصلة تماماً بينه وبين العرب . وقد ساعد الحكم العثماني للعرب لقرون عديدة على نشر الفكرة القائلة بتعارض القومية العربية مع « الفكرة الإسلامية» ، وذلك تجنباً لـ « ايقاظ أي شعور قومي يعرض خلافة آل عثمان إلى خطر جوهري » [٢] .

وثالثاً سوء تفسير لطبيعة الإسلام « العالمية » أقر في الأذهان فكرة التعارض بين القومية ، الضيقة بطبيعتها ، وبين الإسلام الواسع ، الشامل « الغالمي » بطبيعته . لكن الحقيقة هي أن الإسلام « وان يكن ديناً عاماً يصلح للناس جميعا » ، وأنه قد انتشر في الواقع بين أجناس وقوميات حديثة الا أنه أيضاً « دين قد نزل أولاً وبالذات للعرب فهو بهذا المعنى دينهم الخاص . فالرسول منهم والقرآن بلسانهم وكثير من عاداتهم وأحكامهم السابقة قد أبقاها الإسلام بعد أن هذبها واستبقى الصالح منها » [٣]. ويورد البزاز عدداً من الآيات القرآنية (ابراهيم : ٤ ، الانعام : ٦٦) التي تؤيد ، في نظره ، القول إن « الإسلام دين العرب قبل أن يصبح ديناً عالمياً » [٤] ، مؤكداً أنها لا تتعارض مع الآيات التي تقرر بأن الرسالة لم تكن « الا رحمة للعالمين » (الأنبياء : ١٠٧) ، وذلك « لأنه قد ثبت تاريخياً بأن بعث النبي إلى العرب أحيا الأمة العربية بمجموعها وبعثها ، وهذا البعث قد أفاد العالم المعمور حينذاك بكامله ، وكان العرب دعاة الإسلام ومنقذي العالم من الظلم الذي كان سائداً والجهل المطبق الذي كان مخيماً » ، ومنتهياً إلى القول إن التفسير العلمي الصحيح للانبعاث العربي في صدر الإسلام « أنه موجة من موجات الجزيرة العربية وأن تكن أجلّ تلك الموجات وأخلدها أثراً في تاريخ العرب أنفسهم وتاريخ الإنسانية جمعاء » [٥] . وإنه ليس في

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٦٦ – ١٧٠ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٧٠ – ١٧٢ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٧٢ .
(٤) المصدر السابق ، ص ١٧٣ .
(٥) المصدر السابق ، ص ١٧٦ .

الاعتزاز بالحضارات العربية السابقة للإسلام « تعارض مطلقاً مع الشعور الإسلامي الصادق » ، لأن الإسلام « لم ينسخ إلا السيء من عاداتنا والباطل من شرائعنا وتقاليدنا » ، ولأنه يقرر « أن الناس ، كما ورد في الحديث الشريف، معادن كمعادن الذهب والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام » (١) .

بتعبير آخر يتفق البزاز هنا مع ما ذهب اليه الكاتب القومي عبد اللطيف شرارة في قوله في كتاب له يحمل عنوان « روح العروبة » : إن الشعوبيين القدماء قد عطلوا العرب من كل حلية ، ولم يعترفوا لهم بأي فضل في الشؤون الإنسانية وحصروا اهتمامهم واعتبارهم وتقدير هم في النبي عنوة ، وفصلوه عن غيره من سالفيه ومعاصريه ومواطنيه وحولوه إلى كائن عالمي انتزع من أرضه وسمائه وتحلل من تاريخه وقومه ، ومثلوه نباتاً باسقاً في صحراء مقفرة ليس لأحد عليه يد ولا هو مدين لأحد بيد ، وبالتالي فليس هناك على زعمهم أي معنى وراء عروبة محمد أو عجمته » . وقد سبق للبزاز أن ذهب في عام ١٩٤٧ ، أي قبل كتابته لـ « القومية العربية والإسلام » (٢) بخمس سنوات ، إلى أنه ليس مما يسيء إلى الإسلام أن نجعله « ديناً قومياً ، بمعنى أنه خاص بالعرب دون سواهم (. .) كاليهودية التي اعتبرها اليهود ديناً قومياً خاصاً بالاسرائيليين » ، وإلى القول إن شمول الإسلام ورحابته التي تتسع للبشر جميعا لا يجوز أن يعنيا بحال من الأحوال « فصله عن أمة العرب التي نزل القرآن بلسانها » (٣) . لكنه الآن ، أي في عام ١٩٥٢ ، يعدل تعديلاً واضحاً من موقفه . انه يحتفظ من غير شك بفكرة أساسية هي أن الإسلام « قد نزل أولاً وبالذات للعرب » وأنه بهذا المعنى « دينهم الخاص » لكنه لا يعود إلى القول « إنه خاص بالعرب دون سواهم « كاليهودية » ، وإنما يقرر مشروعية « الوحدة الإسلامية » التي يدعو إليها الإسلام شريطة أن يسبق هذا النظام السياسي الشامل الذي يفترض تحقيقه خضوع جميع المسلمين له ، تحقيق الأهداف المباشرة للقومية العربية أي « توحيد العرب في (كيان عام) وحكم أنفسهم بأنفسهم » ، وذلك لأن تحقيق الوحدة الإسلامية « غير عملي

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٧٧ .

(٢) البزاز : ص ١٧٧ — ١٧٨ .

(٣) عبد الرحمن البزاز ؛ طقوسنا الدينية ، (من روح الاسلام) ، ص ١١١ .

في الظروف الراهنة لأسباب عديدة بعضها جغرافي وبعضها سياسي وبعضهـــا اجتماعي » [١] .

والخلاصة أن التحرر من سلطان الغرب الذهني ومن مفاهيمه القارّة في الأذهان ، ومن قياس شؤوننا العقلية والاجتماعية قياساً مضللاً على شؤونه ، وان تحرير التاريخ العربي ، بعد تحرير الفكر العربي ، من الصور الممسوخة التي قدم عليها ومن الأحكام الجائرة التي ألصقت به — كل ذلك يفرض علينا أن ننظر إلى العرب باعتبار أنهم بمثابة « العمود الفقري للإسلام » ، وأن نعتقد بأن الإسلام « يعكس النفس العربية »، وبأنه « مَعينها الروحي الذي لا ينضب » ، وبأن من واجبنا « أن نتلقاه منتزعاً من بيئته العربية الصافية غير ممتزج بالمحيط العالمي الخيالي ولا مكبل بقيود الصوفيــة الرمزية أو مثقل بأوزار الكهنوتية الجامدة » [٢] . وهذا كله لا يعني في الحقيقة سوى العود إلى الصورة الأصلية للإسلام ، تلك الصورة التي كانت له قبل أن تعبث به عادات الأمم وتقاليدها الخاصة وذلك من أجل أن يسهم ، على أكتاف العرب أولاً وبالذات ، بدوره الحضاري المنوط به في التاريخ — لأن الإسلام في رأي البزاز « دين حضاري » ، على العكس تماماً مما ذهب إليه فريق من القوميين المتطرفين أو من العلمانيين المعاصرين الذين رأوا أن الإسلام « دين » فحسب [٣] .

وحاصل القول أن هذا الذي ذهب إليه البزاز ووجد في فكر مواطنه المؤرخ عبد العزيز الدوري سنداً قوياً — وذلك حين قرّر الدوري من جانبـــه أن « توافق العروبة والإسلام » في صدر الإسلام « يؤكد أن الإسلام كان رسالة عربية »، وأن الرسالة الحضارية الإنسانية التي هيأها الإسلام للعرب لم تكن في الحقيقة « إلا أوج ازدهار الذات الثقافية العربية ونضجها ، وتعبيراً كلياً عن نظرتها المفتوحة ووجهتها

---

(١) عبد الرحمن البزاز : القومية العربية والاسلام ، ص ١٨٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٠ .

(٣) ذهب عبد اللطيف شرارة الى ان « الاسلام دين ، وما هو بقومية ولا هو بحضارة » (الجانب الثقافي من القومية العربية) دار العلم للملايين ، بيروت (١٩٦١ ، ص ٧٥) ، مناقضاً بذلك تقريرات عدة اوردها في نفس الكتاب ، وغافلا بطبيعة الحال عن أبسط معاني « الحضارة » . ولا شك أن عبد الرحمن البزاز الذي كرم هذا الكاتب حين اقتبس عبارات له من أجل دعم تفسيره لمركب القومية العربية والاسلام لم يكن الا ليشعر بخيبة أمل كبرى لهذا القول الشاذ الذي من شأنه أن يجعل من تصور البزاز ضرباً من «الشعوبية الحديثة » التي تنزع ، في رأي شرارة ، الى « اعتبار الاسلام والعروبة شيئاً واحداً » ، في مقابل « الشعوبية القديمة » التي كانت تنزع عنده الى « الفصل بين عروبة النبي ونبوته » (المصدر السابق ، ص ٧٥) .

الإنسانية »[1] ـ هو في الحقيقة أقصى ما يمكن أن يذهب إليه مفكر يحرص على الجمع بين القومية العربية والإسلام في كلٍّ واحد . أما الخطوة التالية في الاتجاه القومي الخالص ـ وهي خطوة لم يحرص صاحبها ، في فترة نضوجها ، على أن يحل فيها للإسلام دوراً خاصاً ـ فقد أقدم عليها مفكر قومي عربي آخر ثقف في حداثته الفلسفة الوضعية وعشق الأفكار القومية الأوربية : هذا المفكر هو ساطع الحصري ، الذي تنتمي دراسة أفكاره إلى أفق القومية العربية المتفردة الخالصة ، والذي استلهم التجارب القومية الأوربية بالدرجة الأولى ، لا الجذور التاريخية العربية النقية كما فعل البزّاز والدوري ـ جاعلاً من القومية العربية « ايديولوجية » متفردة بطريقة تعجز عن تشييد مجد حقيقي جديد للعرب كما يرى المفكر الجزائري أحمد عروة[2].

وهكذا آلت دعوة « الجامعة الإسلامية » في فترة ما بين الحربين إلى التقلص والانحسار ، لكنها ما لبثت أن نشطت بعد الحرب العالمية الثانية في أوساط (جماعة الاخوان المسلمين) في عدد من الأقطار العربية ، ولدى بعض الحركات الدينيـــة الإسلامية في الهند ـ وخاصة تلك التي تزعمتها شخصيات من أمثال أبي الأعــلى المودودي وأبي الحسن الندوي ـ كما ترددت على السنة بعض الكتاب الدينيين من عرب وغير عرب . وقد بدت في هذه المرة ذات طبيعة متشددة تماماً . ولعل ذلك راجع إلى خروج الأقطار العربية من القبضة الاستعمارية وغزوها لاستقلالها الذاتي من ناحية ، ولظهور دول جديدة إلى الوجود ذات طابع ديني إسلامي خالص كدولة باكستان مثلاً . وهكذا نجد مثلاً الكاتب الهندي أبا الحسن الندوي ـ الذي ألف بالعربية كتاباً كان له رواج واسع في أوساط المتدينين العرب في أوائل الخمسينات وقدمه إلى قراء العربية سيد قطب[3] ـ يتكلم على « العالم الإسلامي » كما لو كان متحداً ومتجانساً فعلاً وكما لو كان يكوّن قوة حقيقية تقابل بقية الإنسانية ، فلا يتردد

---

(١) عبد العزيز الدوري : الجذور التاريخية للقومية العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٦٠ ، ص ١٤ وص ١٧ . وانظر كذلك كتاب عبد العزيز الدوري : نظرات في الوعي العربي ، بغداد ، مطبعة النجاح ، ١٩٥٣ .

(٢) أحمد عروة Ahmad Aroua, l'Islam à la Croisée des chemins Alger, 1969 /(الترجمة العربية : الاسلام في مفترق الطرق ، نقل د. عثمان أمين، دار الشروق(١٩٧٥)

(٣) ابو الحسن الندوي : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، ط ١ ، ١٩٥٩ .

في التصريح كتابة بأن المسلمين « على علاتهم » مدعوون لأن يكونوا «أوصياء على الإنسانية » وقادة العالم والبديل الشرعي لجاهلية الغرب . وفي العام نفسه الذي ظهر فيه كتاب الندوي دعا عبد القادر عودة—وقد وضع آماله الكبيرة في حركة « الإخوان المسلمين ورأى بأم عينيه صعود هذه الحركة وامتدادها الواسع — دعا الى « وحدة الأمة الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها » ، على أساس رابطة « الأخوة الإسلامية » . ومع أن مبدأ هذه الوحدة كلمة التقوى ودعائم ثابتة من الأخوة والتعاون والتضامن والتراحم والتعلق بالأخلاق الكريمة ، إلا أن هذا كله يلزم،في رأي عبد القادر عوده ، بالقضاء على « الحواجز الجغرافية والعصبيات الاقليمية والقبلية » فضلاً عن الغائه لفوارق اللغة والجنس واللون . ومعنى هذا أن مفهوم الأمة الواحدة يشتمل بالضرورة على مفهوم « الدولة الواحدة » ، و « الامام الواحد » و « الحدود الاقليمية الواحدة » و « الجنسية الواحدة » . وفي رأي عبد القادر عوده أن هذا لا يتعارض مع أصل « عالمية الشريعة » و « لامكانيتها » — فالإسلام هو حقاً شريعة لكافة الأقوام والأجناس والقارات — لكن الواقع هو أن الناس ليسوا جميعاً مؤمنين به ، كما أنه لا يمكن أن يفرض عليهم فرضاً ، لذا كان من الطبيعي أن يكون للإسلام أقاليمه وعالمه الذي تطبق فيه شريعته وسلطانه ويكون للمسلم دار أمن—وتلك هي « دار الإسلام »— وأن يكون ثمة قسم آخر من العالم لا تطبق فيه أحكام الإسلام وشرعته ويكون بالنسبة للمسلين دار خوف وعداء تعددت حكوماتها ودولها — وتلك هي « دار الحرب » . ومن الطبيعي بعد ذلك أن تكون « الدولة الإسلامية » ، أو دار الإسلام ، وحدة سياسية وقانونية لا تتعدد فيها الحكومات ولا تختلف فيها الأحكام باختلاف الجهات » [1] ، مما يعد استئنافاً صريحاً لنظرة الفقهاء القديمة التي تقسم العالم قسمين « دار الإسلام » و « دار الحرب » لا ثالث لهما . وليس ثمة شك في أن قسمة كهذه صريحة في جرأتها من شأنها ، لو كان للدولة الإسلامية وجود ، أن تثير لغطاً وإحراجاً لقوة الدولة في علاقاتها مع الدول الحديثة غير الإسلامية . ومع ذلك فان الطابع « النظري » الخالص لهذه الفكرة يشفع لها ويجردها من خطورتها . أما الفكرة التي لم تكن آثارها حسنة تماماً في المجال العربي فهي اعطاء « الوحدة الإسلامية » الحق الأول والأفضلية على«الوحدة العربية » . ففي فترة كانت جماهير العالم العربي

---

(١) عبد القادر عودة : الاسلام واوضاعنا السياسية (الطبعة الاولى ١٣٧٠ / ١٩٥١) ، ط ٢ ١٣٨٦ / ١٩٧٦ ، ص ٢١٧ — ٢٢٣ .

فيها تتطلع الى بناء عالم عربي موحد أثار « الأخوان المسلمون» في الخمسينات جدلاً حاداً حول مسألة « الوحدة العربية » و « الوحدة الإسلامية » ، حتى لقد ذهب بعض متطرفيهم إلى شجب موقف الذين يعطون الأولوية للوحدة العربية ، أما معتدلوهم فوافقوا على هذه الوحدة شريطة أن تليها « الوحدة الإسلامية » .

ومع ذلك فان تطور الأحداث في العالم العربي وفي « العالم الإسلامي»،وبصورة خاصة ما نجم من ارتباط عدد من « الدول الإسلامبة » بأحلاف عسكرية لصالح الاستعمار الغربي والأميركي ، قد جرد أتباع « الوحدة الإسلامية » من قدرتهم على استخدام هذا الشعار ، ولم يكن ينفعهم كثيراً ، من الناحية العملية ، ترديد القول إن هذه الدول ليست « إسلامية » بحال من الأحوال فإن قوة الواقع تتغلب في كثير من الأحيان على قوة المبادىء النظرية . لذا لم يكن أمام المصلحين الدينيين « الواقعيين » إلا أن يعودوا من جديد إلى مفهوم « الجامعة الإسلامية » داخل النظام الاجتماعي الواحد – بمعنى بناء « جماعة المسلمين » على مبادىء الاعتقاد والأخلاق والاجتماع الإسلامية ، في وطن متميز هو هيكل هذا المجتمع تحميه سلطة محسوسة هي الدولة – وعلى مفهوم « الأخوة الإسلامية » باعتبارها « جامعة دينية عقلية » أو نفسية توثق الروابط بين المسلمين أينما كانوا في الأقطار،وتبث بينهم من خلال الاتحاد الروحي والمواساة والمحبة والنصح وحسن المعاملة ومد يد المعاونة وسائر الروابط الروحية المعنوية التي « ليس للمادة حظ فيها » ، أي التي لا يناط تحقيقها بوحدة سياسية وقانونية للأقطار التي ينتمي إليها هؤلاء المسلمون الذين يشتركون في هذه «الاخوة» . وقد كانت هذه نظرة العالم التونسي الطاهر بن عاشور (١) . أما المفكر الجزائري مالك بن نبي فقد قدم صيغة معتدلة للجامعة الإسلامية أطلق عليها اسم «كومنولث اسلامي » ، صيغة لم تقع في تشدد « الوحدة » الشمولية الكاملة ولا في تراخي مفهوم « الأخوة » المعنوية التي تظل قاصرة عن ولوج الوقع الشخصي (٢) .

٢ – ومع ذلك كله فان الفعالية السياسية العربية عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لم تقتصر ، من أجل الخروج من التخلف ، على تصور أن الحل يكمن

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور : أصول النظام الاجتماعي في الاسلام ، تونس ، ١٩٦٤ ، ص ١٠٤ – ١٢٢ .

(٢) مالك بن نبي : نحو كومنولث اسلامي ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، القاهرة .

بالذات في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية. لقد كان ثمة وقائع أشد إلحاحاً رأى بعض المفكرين أنه ينبغي الانطلاق منها ، وقائع تجسدت في ظاهرة كبرى هي ظاهرة الاستبداد السياسي من حيث هو علة لتقهقر العرب والإسلام ، ومن حيث إن دحره بإحلال الحرية والشورى والنظم التمثيلية محله يمثل الحل الأمثل للخروج من حالة الفتور العام أو التخلف . ولقد جسد السير في هذا الطريق عدد من كبار المفكرين السوريين خاصة كان أولهم وأبرزهم من غير شك عبد الرحمن الكواكبي (١٢٦٥هـ / ١٨٥٤م ـ ١٣٢٠هـ / ١٩٠٢م) .

ان الظاهرة التي يتصدى لها الكواكبي هي الظاهرة نفسها التي وقف عندها معاصروه من المفكرين المسلمين ، ظاهرة الخلل والضعف أو « الفتور العام » الذي يعم المسلمين جميعاً في كل ديارهم . ولا شك أن لهذا الخلل أسباباً ظاهرية « غير سر القدر الخفي عن البشر » . كما أن من الثابت أن معرفة العلل هي وحدها التي تسمح برفع الداء عن العليل . ومسألة تقهقر الإسلام ليست مسألة مستجدة وإنما هي « بنت ألف عام أو أكثر » . ولولا « متانة الأساس » الذي قام عليه الإسلام لما احتفظ ، مع انحطاط أممه ، بوجوده خلال هذه القرون المتوالية . ومع أن تفاقم الأمور قد أيأس كثيراً من المسلمين من أنفسهم ومن المستقبل ـ حتى لقد ذهب بعضهم إلى القول « إننا أمة ميتة فلا ترجى حياتنا » ، وصدقوا قولة ابن خلدون : « اذا نزل الضعف في دولة أو أمة لا يرتفع » ـ إلا أن الحقيقة هي أن أمماً كثيرة قد استرجعت نشأتها بعد تمام الضعف وفقد كل اللوازم الأدبية للحياة السياسية . وانه ليكفي أن يشخص المرض « تشخيصاً مدققاً سياسياً » ويعين للمريض الدواء المناسب حتى يتمكن الجسم العليل من التغلب على الداء واسترداد الصحة والعافية .

والحق أن «الفتور العام « الشامل لأعضاء الجسم الإسلامي كافة هو أعقد من أن يرتد إلى علّة واحدة . وبالفعل رأى بعض المشخصين أن هذا الفتور يرجع لأسباب دينية تتصل بفساد الاعتقاد الديني نفسه ، ورأى البعض الآخر أن هذه الأسباب هي في جوهرها أخلاقية ، بينما ذهب فريق ثالث إلى أنها ترجع لأمور سياسية خالصة . ومع أن معظم « الأسباب » التي أوردها الكواكبي على لسان ممثلي الأقطار العربية والإسلامية في (جمعية أم القرى) هي في واقع الأمر « أعراض » للمرض ونتائج له

لا علل ، إلا أن من الصواب رد البؤر الأساسية لهذه الأعراض إلى الدين والأخلاق والسياسة ــ وهو ما فعله الكواكبي نفسه في النهاية .

وعلى الرغم من أن الكواكبي لا يستبعد تعدد العلل ــ لا بل إنه ليؤمن به ايماناً قوياً ويذهب إلى درجة التمييز بين علل أصلية وعلل فرعية أيضاً ــ إلا أن من البيّن تماماً أنه يميل إلى الاعتقاد بأن الأسباب السياسية للتدهور أو للفتور العام هي الأسباب الأكثر حسماً . صحيح أن هذا غير واضح تمام الوضوح في (أم القرى) ، لكنه صارخ في (طبائع الاستبداد) الذي يدور كله حول فكرة واحـــدة هي فكرة الاستبداد ــ في علاقتها مع مجموعة من الفعاليات والقوى الأخرى الرئيسة كالدين والأخلاق والتربية والأدب والمال . ومع أن (طبائع الاستبداد) قد نشر قبل (أم القرى) إلا أن من المرجح أن يكون تأمل الكواكبي في (الطبائع) وصياغته له قد جاء بعد تأليف (أم القرى) الذي يشير فيه الى « الاستبداد » باعتباره علة العلل التي تسبب الانحطاط [1] .

ما هي ، أولاً ، العناصر الأساسية التي تبدّت فيها « العلة السياسية » للتقهقر ؟

للإجابة عن هذا السؤال علينا أن نقف ، على وجه التحديد، عند ما ورد في (أم القرى) على لسان كل من « البليغ القدسي » و « المولى الرومي » و « الإمام الصيني » .

أما « البليغ القدسي » فيخيل إليه « أن سبب الفتور هو تحول نوع السياسة الإسلامية ،حيث كانت نيابية اشتراكية أي ديمقراطية تماماً ، فصارت بعد الراشدين ، بسبب تمادي المحاربات الداخلية ، ملكية مقيدة بقواعد الشرع الأساسية ، ثم صارت أشبه بالمطلقة »[2] . وهذا يوازي بطبيعة الحال ما يذهب إليه المولى الرومي من القول « إن البلية فقدنا الحرية » . والحرية تعني أن يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله «لا يعترضه مانع ظالم » ؛ ومن فروعها « تساوي الحقوق ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء ، وعدم الرهبة في المطالبة وبذل النصيحة » ، و « حرية التعليم وحرية الخطابة والمطبوعات ، وحرية المباحثات العلمية » ، و « العدالة بأسرها حتى لا يخشى إنسان من ظالم أو غاصب أو غدار أو مغتال » ، و « الأمن على الدين والأرواح ، والأمن

(۱) انظر محمود السمرة Christian Missions ، الفصل الرابع ، ص ١٤٧ .
(٢) عبد الرحمن الكواكبي : أم القرى (الاعمال الكاملة) ، ص ١٥١ – ١٥٢ .

على الشرف والأعراض والأمن على العلم واستثماره » . إن الحرية هي « روح الدين»، وهي « أعز شيء على الإنسان بعد حياته (. .) بفقدانها تفقد الآمال وتبطل الأعمال وتموت النفوس وتتعطل الشرائع وتختل القوانين» ، فيصير الفتور والانحطاط والتقاعس طبعاً لمن ألفوا الاستبداد والذل والهوان[1] . وليس ثمة شك في أن « العلماء الرسميين » أو «الجهلة المتعممين» المقربين من الأمراء الذين لايحسنون قراءة نعوتهم المزورة ، والذين ميزوا أنفسهم «بلباس عروسي» منكر اقتبسوه من كهنة الروم، ولم يقوموا بما يلزمهم به الشرع من واجبات شرعية وقضائية ــ قد شجعوا الاستبداد بما نفثوه في صدور الأمراء من « لزوم الاستقلال في الرأي وإن كان مضراً ومعاداة الشورى وإن كانت سُنّة والمحافظة على الحالة الجارية وإن كانت سيئة » ، وبما يلقونه عليهم من القول إن « مشاركة الأمة في تدبير شؤونها واطلاق حرية الانتقاد لها يخل بنفوذ الأمراء ويخالف السياسة الشرعية » [2] . ولقد تشبث هؤلاء الأمراء بحجج هؤلاء المعممين الواهية فاظهروا للدول الأجنبية أن « الإسلام والنظـام لا يجتمعان » وذلك بقولهم لهم : « إن قواعد الدين الإسلامي لا تلائم أصول الشورى ولا تقبل النظام والترقيات المدنية » ، وإنهم مغلوبون على أمرهم لا يستطيعون مجاراة المدنية ورعاية « الفكر العام » لرعاياهم في نفس الوقت . ولقد أيد « الامام الصيني » ما ورد على لسان المولى الرومي وأكد بثبات أن « الإمامة » لا تستقيم الا إذا كانت قائمة على أصل الشورى ومدعومة بـ « أهل الحل والعقد » الذين ينبغي على الإمام مشاورتهم في أمور الدولة والرعية . فلهؤلاء شرعاً « حق الاحتساب والسيطرة على الإمام والعمال لأنهم رؤساء الأمة ووكلاء العامة، والقائمون في الحكومة الإسلامية مقام مجلس النواب والأشراف في الحكومات المقيدة ومقام الأسرة الملوكية التي لها حق السيطرة على الملوك في الحكومات المطلقة كالصين وروسيا ... » . وان تدقيق النظر في أدوار الحكومات الإسلامية من عهد الرسالة يبين أن ترقيها وانحطاطها تابعان لقوة أو ضعف احتساب أهل الحل والعقد واشتراكهم في تدبير شؤون الأمة ، وأن الصلاح والفساد دائران مع سُنّة الاستشارة أو الاستقلال في الرأي [3] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٥٣ – ١٥٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٩ – ١٧٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٨٠ – ١٨١ .

فالسياسة المطلقة وفقدان الحرية والعدل ، وغياب حق الاحتساب والشورى ، والاستقلال في الرأي هي إذن المظاهر السياسية الأساسية التي يتولد عنها الفتور العام لدى المسلمين . وليست هذه المظاهر في حقيقة الأمر سوى وجوه مختلفة ومتداخلة للاستبداد السياسي عينه الذي جعله الكواكبي موضوع كتابه الثاني (طبائع الاستبداد)، والذي عليه أدار بصورة أكثر تحديداً قضية انحطاط الأمم وترقيها .

لم يكن الكواكبي أول عربي يتصدى للاستبداد بالنقد والتجريح في العصر الحديث . فقد سبقه إلى ذلك مفكرون كثر من أمثال خير الدين وابن أبي الضياف التونسيين وجمال الدين الأفغاني ، بالإضافة إلى عدد من المسيحيين السوريين الذين استقوا آراءهم السياسية من فلاسفة الثورة الفرنسية ومونتسكيو بصورة خاصة [1] . لكن من المؤكد أن الكواكبي كان أول عربي يتصدى للاستبداد بالتحليل والدراسة الجادة . ومع أنه قد استقى عدداً من أفكاره من كتاب الإيطالي فيتوريو الفيري (١٧٤٩ ـ ١٨٠٣) عن الاستبداد ـ وهو كتاب يرجح أن يكون الكواكبي قد عرفه من خلال ترجمة الى التركية قام بها عبد الله جودت ـ إلا أن اسهامه الذي لا ينكر يكمن بصورة خاصة ، كما يرى بعض الباحثين ، في أنه قد عبّر عن هذه الأفكار بوضوح وشدة في الوقت المناسب [2] ، أي في أوج « الاستبداد » الذي وصل اليه الحكم الحميدي في مطلع القرن الرابع عشر الهجري وفي حدود عام ١٩٠٠ ميلادية على وجه التحديد .

ما هو الاستبداد ؟ وما هي علاقته بالدين والترقي خاصة ؟ وما هي آثاره الأخلاقية الاجتماعية والنفسية ؟ وكيف يمكن الخلاص منه ... ؟ تلك هي أهم المسائل التي يثيرها الكواكبي والتي لها مساس عظيم بمشروعه السياسي من حيث هو محرر قومي إسلامي رائد .

الاستبداد فرع لـ « علم السياسة » ، من حيث إن هذا العلم يدور على « ادارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة » ، ومن حيث ان الاستبداد هو « التصرف في

---

(١) حول أثر الثورة الفرنسية وفلاسفة القرن الثامن عشر على المفكرين العرب المحدثين ، أنظر : رئيف خوري ، الفكر العربي الحديث (أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي)، بيروت .

(٢) محمود السمرة Christian Missions ، الفصل الرابع ، ص ١٤٨ ، وحول « الفيري والكواكبي » : ص ١٤٧ ـ ١٥٠ من الكتاب نفسه ؛ ولا يمكن في هذا المجال قبول دعاوى سيلفيا حاييم حول العلاقة بين أفكار الفيري والكواكبي ؛ قارن بكتابها Arab Nationalism (١٩٧٦) ص ٢٥ .

الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى » . والاستبداد ، لغة ، هو « اقتصار المرء على رأي نفسه فيما تنبغي الاستشارة فيه » . وفي اصطلاح السياسيين هو « تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا خوف تبعة » ، فهو إذن « صفة للحكومة المطلقة العنان التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققَين » . وكل حكومة لا تكون « تحت المراقبة الشديدة التي لا تسامح فيها » هي حكومة لا تخرج عن وصف الاستبداد .

يرى الكواكبي أنه قد تضافرت آراء أكثر المحررين السياسيين من الافرنج على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني ، وبعضهم يقــول : إن لم يكن هناك توليد فلا شك أنهما أخوان صنوان قويان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان. والمشاكلة بينهما ظاهرةٌ من أن أحدهما حاكم في عالم القلوب والآخر متحكم في مملكة الأجسام . لكنه يؤكد أيضاً أن هذا الحكم لا يصدق قطعاً على الدين الإسلامي ، وكل من يقول إن « القرآن جاء باستبداد مؤيد للاستبداد السياسي أو مؤيَّدٌ به »هو مخطىء مطلقاً [1] . فالحق هو أن الإسلام جــاء « بالحكمة والعزم هادماً للتشريك (الذي يتضمنه الاستبداد) بالكلية ومحكماً لقواعد الحرية السياسية المتوسطة بين الديمقراطية والاريستقراطية ، فأسّس التوحيد وأظهر للوجود حكومة كحكومة الخلفاء الراشدين التي لايسمح الزمان بمثال لها بين البشر (..) فإن هؤلاء الخلفاء الراشدين فهموا معنى القرآن وعملوا به واتخذوه إماماً، فأنشأوا حكومة قضت بالتساوي حتى بينهم أنفسهم وبين فقراء الأمة في نعيم الحياة وشظفها ،وأحدثوا في المسلمين عواطف أخوة وروابط هيئة اجتماعية وحالات معيشة اشتراكية لا تكاد توجد بين أشقاء يعيشون بإعالة أب واحد وفي حضانة أم واحدة . والقرآن نفسه مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد واحياء العدل والتساوي حتى في القصص نفسه ؛ كما أنه ينطوي صراحة على ضرورة بناء ما يقابل في أيامنا هذه « مجالس الشورى العمومية » ، وعلى توجيه الأمة بحسب « أصول الادارة الديمقراطية » . فلا مجال إذن لرمي « الإسلامية » بالاستبداد ، ولا مجال أيضاً للقول إنه قد كان في الإسلام في عهد الخلفاء الراشدين نفوذ ديني في غير مسائل اقامة الدين [2] . ان الحق

---

(١) عبد الرحمن الكوكبي : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (الاعمال الكاملة) ، ص ٣٤٢.

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٤٦ – ٣٤٨ .

كل الحق هو أن هذا الدين الحر السهل السمح الذي رفع الاسر والأغلال وأباد « المِيزَة » والاستبداد قد ذهب ضحية لظلم أهله الجاهلين الذين أسلموه للمستبدين الذين اتخذوه بدورهم وسيلة لتفريق الأمة وجعلوه آ لة لأهوائهم . أما أهله الجهلة فقد فرعوا الحكاية وتوسعوا فيها ، كما ذهبوا في التشديد والتشويش حداً صار يتوهم كل مسلم معه أنه لا يقوى على القيام بالواجبات والأوامر الدينية التي ألزم بها هؤلاء، ففتح هذا على الأمة باب « التلوّم » على النفس واعتقاد التقصير المطلق وان لا نجاة ولا مخرج ولا امكان لمحاسبة النفس . ومن الثابت أن هذه الحال « تصغر النفس وتخفت الصوت وتمنع الجسارة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المنوط بها قيام الدين وقيام النظام والعدل» . وفي رأي الكواكبي أن «هذا الإهمال للمراقبة والسيطرة والمؤاخذة والسؤال أوسعَ لأمراء الإسلام مجال الاستبداد وتجاوز الحدود » [1] .

ومن ناحية أخرى قوّت دعائم الاستبداد في الإسلام ظاهرة التقليد القوية التي دفعت المسلمين إلى أن يقتبسوا عن غيرهم اموراً تباين تماماً ما قام عليه الإسلام : من هذه الأمور التي اقتبسوها احترام الأعاظم احترام عبادة ، وطاعة الكبراء على العمياء مما يماثل حال البابوية ، ومنها محاكاة الرهبنة ومظاهر القديسين والمبشرين باصطناع الفقر وأحواله والتصوف ورسومه ، ومنها منع « الاستهداء » من نصوص الكتاب والسنة — أي سد باب الاجتهاد — تقليداً للكهنة الكاثوليك الذين حظروا على غيرهم « التفهم من الإنجيل » ، ومنها أيضاً تقليد « المجوسية » في استطلاع الغيب من الفلك ومن أوضاع الكواكب ... الخ . ان هذه البدع جميعاً قد شوّهت الإسلام ومهدت السبيل لسلاسل الاستبداد [2] .

ولا يقف الاستبداد عند دوره الهدمي للوظيفة الايجابية للدين وإنما هو يتخطى ذلك للإنسان نفسه فيفسده في أخلاقه وفي نفسيته الأدبية والاجتماعية ويجعل منه ما يسميه الكواكبي بـ «الأسير » الذي هو ضد « الحرّ » . فالاستبداد يضني الفكر والجسم، فتمرض العقول ويختل الشعور وتنقلب الحقائق وتسقط البديهيات ويتحطم ناموس الأخلاق وتنعدم الفائدة من « الاشتراك في أعمال الحياة » الذي هو السر الأعظم في نجاح الأمم المتمدنة . وأخطر من هذا كله لجوء الأسير المعذب المنتسب إلى دين

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٤٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٤٩ — ٣٥١

الإسلام إلى السعادة الأخروية يعزي نفسه بها عزاءً يتوجه معه إلى الدنيا من أمور الأرض بنفس يائسة وروح كارهة فيعطف مصائبه على مسليات ، كالقول مثلاً ان « الدنيا سجن المؤمن » وان « المؤمن مصاب » ، وان « هذا شأن آخر الزمان » . ولا يقف عند هذا وإنما يتمادى في غيّه إلى درجة تثير العجب ، وذلك إذ يرفع مسؤولية الشقاء عن المستبدين ويلقيها على عاتق القضاء والقدر ، بل على عاتق الأسير المسكين نفسه ، ويتعلل بما ذكر بعض الوعاظ والمحدّثين من القول إن « السلطان ظل الله في الأرض » ، وإن « الظالم سيف الله ينتقم به ثم ينتقم منه »،وان «الملوك مُلْهَمون » ، وأمثال ذلك مما لا يصح إلا إذا قيّد بالعدالة [1] .

وانها لشقية حقاً هذه الصورة التي يقدمها الكواكبي لنشأة الأسير و « تربيته » في « البيت الفقير » خاصة – وهي صورة تذكّر ببعض ملاحظات روسو في (اميل) – فالأسير « يلقح به وفي الغالب أبواه متناكدان متشاكسان . ثم اذا تحرك جنيناً حرك شراسة أمه فشتمته ، أو زاد آلامها فضربته . فإذا ما نما ضيقت عليه مقره لألفتها الانحناء خمولاً أو التصرر صَغارا ، أو التقلص لضيق الفراش . ومتى ولدته ضغطت عليه بالقماط اقتصاداً أو جهلاً ، فإذا بكى تألماً سدت فمه بثديها أو قطعت نفَسه بدوار السرير أو سقته مخدراً عجزاً عن نفقة الطبيب . فإذا ما فطم يأتيه الغذاء الفاسد يضيق معدته ويفسد مزاجه . فإن كان طويل العمر وترعرع يمنع من رياضة الملعب لضيق الوقت . فان سأل واستفهم ليتعلم يزجر ويلكم لضيق خلق أبويه . فإذا قويت رجلاه يدفع به إلى خارج الباب ، إلى مدرسة الألفة على القذارة وتعلم صيغ الشتائم والسباب. فإن عاش ونشأ وضع في مكتب أو عند ذي صنعة ، ويكون أكبر القصد ربطه عن السراح والمراح . فإذا بلغ الشباب ربطه أولياؤه على وتد الزواج كي لا يبرح يقاسمهم شقاء الحياة ويجني على غيره كما جنى عليه أبواه . ثم يتولى هو التضييق على نفسه حتى بتثقيل الثياب المانعة حرية حركة جسمه ، ويتولى المستبدون الضغط والتضييق على عقله ولسانه وعمله وأمله . وهكذا يعيش مضيّعاً دنياه مع آخرته فيموت غير آسف ولا مأسوف عليه » [2] . ان هذا الوضع ، أو هذه الأوضاع تنتج لدى الأسير قوانين غريبة في مقاومة الفناء ، قوانين هي « مقتضيات الشؤون المحيطة» به ، تضطره لأن

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٠٢ – ٤٠٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٠٥ – ٤٠٦ .

يطبق احساساته عليها ويدبر نفسه على موجبها ، فيقابل مثلاً التجبر بالتذلل والتصاغر ، ويتعامى عن زلات المستبد ويتظاهر بفقد الحس ويعزو كل خير إلى المستبد ، ويسند الشرور إلى الاستحقاق ويطالب بالحقوق بصفة الاستعطاف .. وبكلمة يصبح منافقاً لا تستطيع « التربية » إصلاحه إلا إذا أزيل اولاً المانع الأصلي عن الإصلاح ، مانع « الاستبداد » [1] .

لكن أعظم الشرور التي يولدها الاستبداد يتمثل ، من غير شك ، في عرقلة « الترقي » أو « التقدم » . ومع أن الكواكبي قد مال إلى تصوير الرقي والانحطاط في النفس بطريق « اللوم الارشادي » — اعتقاداً منه على الأرجح أن خير سبيل لمخاطبة العقول والأجسام التي اعتراها « الفتور » هو التنبيه والإيقاظ بطريق هذا « اللوم » — إلا أنه لم يهمل تحليل مبدأ الترقي وبيان أنواعه وتحديد أمثل الصور لتحقيقه .

إن مبدأ « الحركة » هو المؤشر الأول للترقي . فالحركة « سنّة عاملة في الخليقة دائبة بين شخوص وهبوط » . أما الترقي فهو «الحركة الحيوية » أي حرية الشخوص ، والذي يقابله هو « الهبوط » ، وهو الحركة إلى « الموت أو الانحلال أو الاستحالة أو الانقلاب » . وليس لهذه الحركة قانون ثابت نهائي يسير بموجبها « إلى النهاية شخوصاً أو هبوطاً » ، وإنما هي أشبه بميزان الحرارة كل ساعة في شأن : حركة الشخوص (في الأمة) تدل على الحياة ، وحركة الهبوط تدل على السير نحو الفناء والموت .

والترقي الحيوي الذي ينشده الإنسان بفطرته أنواع : الترقي في الجسم صحة وتلذذاً ، والترقي في التركيب بالعائلة والعشيرة ، والترقي في القوة بالعلم والمال ، والترقي في الملكات بالخصال والمفاخر ، وأخيراً الترقي بالروح لدى أهل الأديان [2]. وثمة أمران فقط يمكن لهما أن يعترضا هذه الترقيات : إما القدر المحتوم الذي يسميه البعض بالعجز الطبيعي ، وإما الاستبداد المشؤوم . على أن صدم القدر لسير الترقي لا يدوم إلا لمحة ثم لا يلبث أن يطلقه فيكر راقياً . أما الاستبداد فإنه يقلب السير من الترقي إلى الانحطاط ، من التقدم إلى التأخر ، من النماء إلى الفناء ، ويلازم الأمة ملازمة

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٠٦ — ٤٠٨

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤١٠ .

تبلغ بها حطة العجماوات فلا يعود يهمها الا حفظ حياتها الحيوانية — لا بل انه « قد يبلغ فعل الاستبداد بالأمة أن يحول ميلها الطبيعي من طلب الترقي إلى طلب «التسفل» بحيث لو دفعت إلى الرفعة لأبت وتألمت كما يتألم الأجهر من النور ، وإذا ألزمت بالحرية تشقى . وربما تفنى كالبهائم الأهلية اذا اطلق سراحها ، وعندئـــذ يصير الاستبداد كالعلق يطيب له المقام على امتصاص دم الأمة فلا ينفك عنها حتى تموت ويموت هو بموتها » .

ويشبّه الكواكبي حركة الترقي والانحطاط في الشؤون الحيوية للإنسان بالحركة « الدودية » التي تحصل بالاندفاع والانقباض . فالإنسان من جهة تدفعه في السير « رغائب » نفسية وعقلية ، وتقبضه ، من جهة ثانية ، « الموانع » الطبيعية والمزاحمة. وليس تناوب الخير والشر والنعمة والنقمة والسعادة والشقاء على الإنسان إلا صدى لحركتي الدفع والقبض هاتين . أما الرقي فيتحقق حين يكون جناحا « الاندفاع » و « الانقباض » في الإنسان متوازنين كتوازن الايجابية والسلبية في الكهربائية . وعلى العكس من ذلك يتجه الإنسان نحو القهقرى حين تغلب الطبيعة أو المزاحمة عليه . وباعتبار آخر تكون الوجهة إلى الحكمة ان كان العقل هو الأغلب في حركة «الاندفاع» بينما تكون الوجهة الى« الزيغ » ان غلبت النفسُ العقلَ في هذه الحركة . أما الانقباض فالمعتدل منه هو السائق للعمل ، بينما القوي منه مهلك مسكن للحركة . والاستبداد ، في هذا كله ، هو القابض الضاغط المسكن . أما أُسَراؤه المبتلون به — ولا سيما الفقراء منهم — فهم كدود تحت صخرة لا نجاة لهم إلا برفع الصخرة « ولو حتى بالأظافر ذرة بعد ذرة » [1] . لا شك أن من شأن « اللوم الإرشادي » أن يوقظ النيام ويحرك قلوبهم ومهجهم، لكنه لا يكفي وحده لطرد الفقر والظلم والخرافات والرعب والخوف والكسل والوهم. ان هذا اللوم ينبغي أن يحيي مبدأ « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، فيعمل كل واحد على أن يغير ما يراه من منكر بيده أو بلسانه أو بقلبه . وأنكر المنكرات بعد الكفر الظلم ، فلا مفر إذن من مجابهته ولو حتى على أضعف مستوى للايمان ، أي بالقلب ، وذلك يكون ببغض المتلبس بالاستبداد وعدم معاملته أو مجاملته الا أن يكون ذلك عن اضطرار لا مفر منه .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤١١ .

ويظل وجيهاً رأيُ من اعتبر أن إصلاح الدين أقرب طريق للإصلاح السياسي. وربما أمكن القول إن هذا لا يصدق على دين صدقه على دين الإسلام الذي تقوم مبادئه على حرب الظلم وأهله واقامة بناء الهيئة الاجتماعية على أسس العدل، والهيئة السياسية على أصل الشورى والديمقراطية، فإن اصلاح أحوال المسلمين «الدينية» وردهم إلى تمثل عهد «الخلفاء» الراشدين والاقتداء به هو سلاح عظيم في دحر الاستبداد وبلوغ الترقي بجميع صوره وأسماها، أي تلك التي تتبلّر في إحكام أصول الحكومات المنتظمة وفي اعتبار قوة الشرع أعلى قوة، ونفوذه أعلى نفوذ وحبله أمتن حبل، وفي جعل قوة هذا الشرع في يد الأمة التي لا تجتمع على ضلال، والتي يتساوى أمام محاكمها السلطان والصعلوك على حد سواء. ان هذا لايعني أن ضروب الترقي الاخرى ليست جوهرية – فالحقيقة أن للترقي في الاستقلال الشخصي وفي التركيب العائلي وفي القوة المالية والعلمية وفي الكمالات الروحية مزاياه العظمى التي لا يستغنى عنها ولا تُجْحَد – ولكن هذا يعني أن أنفع صور الترقي وأكثرها تقدماً هو من غير شك الترقي في أصول الحكم الذي يأتي ثمرة لدحر الاستبداد، فإن نجاة الأمم من الهلاك مرهونة بهلاك الاستبداد، إذ ان الله لا يهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون. والترقي الحقيقي الذي أحرزته الإنسانية حتى الآن هو هذا الترقي السياسي بالذات. أما الترقي في «السعادة الحيوية» فلم يقم عليه دليل حتى الآن، اذ ليس من المؤكد أن الناس في أيامنا هم أسعد حالاً مما كان عليه أسلافهم الذين «كانوا عراة يسرحون أسراباً». لا شك أن ترقي «العلم والعمران» هو أمر بيّن، لكن هذين ليسا سوى آلتين «كما يصلحان للإسعاد يصلحان للإشقاء». ونحن لدينا على كل حال كل الأسباب التي تدفعنا إلى الاعتقاد بأن ترقيهما هو من سنة الكون التي أرادها الله للأرض وبنيها، وبأن الدنيا وأهلها لم يزالا «في مقتبل الترقي»[1]. وانه ينبغي تكرار القول أن رفع الاستبداد يظل هو السبيل الوحيد لتحقيق أي ضرب من ضروب الترقي. ومع اعتراف الكواكبي بدور الإصلاح الديني في الإصلاح السياسي إلا أنه لم ير صراحة أن هذا الإصلاح يمكن أن يقدم الحل العملي المباشر للتخلص من الاستبداد. وهذا ما يفسر لجوءه إلى قواعد سياسية خالصة في مقاومته من حيث هو ظاهرة سياسية خالصة، قواعد تتحكم فيها مبادىء ثلاثة أساسية: **أولها** أن الأمة

(١) المصدر نفسه، ص ٤٢٥.

التي لا تشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية ؛ **ثانيها**: أن الاستبداد لا يقاوم بالشدة ، إنما يقاوم باللين والتدرج ؛ **ثالثها** : أنه يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة « البديل » الذي ينبغي أن يستبدل بالاستبداد .

ان من شأن المبدأ الأول أن يقيم الحكم على أساس وعي بالحرية عميق لا يمكن أن يزول عند أول نكسة . أما المبدأ الثاني فيعني أن الوسيلة الفعالة الوحيدة لقطع دابر الاستبداد هي ترقي الأمة في الإدراك والإحساس ، وذلك بفضل التعليم والتحميس وخلق « فكر عام » ثابت عنيد في الإيمان بالعدالة ، لا مقاومته بالعنف الذي يحصد الناس حصداً . كما أن هذا المبدأ يعني إيقاع الاستبداد في منطقه الذاتي القاتل من حيث إنه « قد يبلغ من الشدة درجة تنفجر عندها الفتنة انفجاراً طبيعياً » . أما المبدأ الثالث فيعني ربط أي عمل بمعرفة الغاية منه وتعيين المطلب تعييناً واضحاً وموافقاً لرأي الكل أو لرأي الأكثرية ، فإن الإبهام في الأهداف يؤدي إلى الفرقة والانقسام المهلكين ، أما عمل « الأقلية » فلا يؤدي إلا إلى فتنة شعواء تكون في صالح الاستبداد نفسه . ان تحديد الأهداف وبث الدعاوى لها وخلق رأي عام أكثريّ لصالحها في الطبقات العليا والسفلى لايؤدي ، مع مرور الوقت ، إلا إلى أحد أمرين : إما استجابة حكم الاستبداد لمطالب الحرية والعدالة ، وإما وصول الأمة نفسها ، في فرصة مناسبة ، إلى أن تحكم نفسها بنفسها بتكليف « المستبد » نفسه طوعاً أو كرهاً بأن يستبدل بالاستبداد الحكم الشوري العادل[1] . أما خلع « المستبد » ـ ان كره النزول عند مطلب الأمة ـ فلم يكن الكواكبي في حاجة ملحة لأن يذكره صراحة . ومع ذلك فإن الحالة التي « استجدت » ـ بعد وفاة الكواكبي بسبعة أعوام : الانقلاب العثماني وخلع السلطان عبد الحميد ـ قد كانت هي بالذات هذه الحالة التي لم يرغب الكواكبي في ذكرها صراحة ، كما أنها هي أيضاً بالذات الحالة الرئيسة التي كانت دوماً نصب عيني الكواكبي والتي دفعته إلى التأملات النظرية والاقتراحات العملية التي صاغها في (طبائع الاستبداد) .

رحل الكواكبي في عام ١٩٠٢ م ضحية « الاستبداد » في أغلب الظن . وبُعيد رحيله بأعوام سقط « الاستبداد » نفسه ورفعت رايات الدستور والاستقلال الذاتي

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٣٨ .

والحرية والمساواة والشورى و « المبعوثان » ، وتهللت أسارير كل « العثمانيين » تركاً وعرباً ، مسلمين ومسيحيين. وحفلت الصحف والمجلات والمنتديات بالأحاديث والخطب والمقالات التي تندد بالاستبداد وترحب بنسائم الحرية والشورى التي وعد بها « الاتحاديون » . وحرص الكتاب المسلمون على أن يدللوا بقوة على أن التحولات السياسية المستجدة هي أمور ضرورية منكرين قول من ذهب إلى أن « الإسلام وجد وبجانبه سلطة مطلقة» ومؤكدين «أن الحرية بأنواعها وبجلس المبعوثان الشوروي ثابتان بآيات الكتاب الكريم ،وأن الإسلام وجد وبجانبه سلطة مقيدة بالكتاب الكريم الذي هو قانون سماوي وبالشورى المفروضة»[1] . لكن من الحق أن يقال إن معظم ما كتب كان تسويغاً دينياً لإصلاح مستلهم في الحقيقة من « الغرب » وبصورة خاصة من مبادىء الثورة الفرنسية وكتابات فلاسفة القرن الثامن عشر . ولقد بالغ بعض الكتاب المسلمين من غير شك في دعوى أن كل ما حدث قد كان مستلهماً من أصول الإسلام نفسه ، فتنكروا بذلك تنكراً واضحاً لأثر الغرب في التحولات الإيجابية المفيدة التي حدثت . وقد كان محمد رشيد رضا ، الذي يعتبره الكثيرون من معاصرينا اصلاحياً محافظاً ، قد انتقد أصول هذا الموقف انتقاداً صريحاً حين كتب قبل إعلان الدستور بسنة واحدة في (المنار) عدداً من المقالات عدّد فيها « منافع الاوربيين ومضارهم في الشرق » مؤكداً أن استقلال الفكر ومكافحة الاستبداد ونشدان الخروج منه بصورة خاصة هما ، في العصر الحديث ، مما يدين به الشرق والمسلمون للغرب . صحيح أن الإسلام حين ظهر قد حرر الشرق من الاستبداد الذي كان يتحكم فيه ، لكن الاستبداد قد عاد إلى المسلمين بعد أقل من نصف قرن من بزوغ الإسلام ليقوّي التقليد ويضعف الاستقلال ويلقي بالناس من جديد في ظلمات الاستبداد . وقد استمر الحال إلى الوقت الذي اتصل فيه الشرق بالغرب فتعلم منه « طريقة البحث والاستدلال والاستنباط والاستنتاج» وأنشأ يستنشق نسيم الاستقلال والحرية : «فهذه فائدة قد استفدناها من الاوربيين ينبغي أن نشكرها لهم ونحمد لأجلها معرفتهم . وليس لمسلم أن ينكر ذلك محتجاً بأن القرآن الحكيم قد أرشد إلى هدم التقليد وقام على أساس الاستقلال في الاستدلال . فان هذا وان كان حقاً يعترف به المنصف من علماء

---

(١) عبد الله العلمي : الحرية ومجلس المبعوثان من تعاليم القرآن ، المطبعة الأهلية ، ١٣٢٦ هـ / ١٩١٣ ، ص ٣ .

اوربا ، لم يكن هو المنبه في هذا العصر للشرق عامة وللمسلمين خاصة ، ودليلنا على هذا أن رجال الدين منا لا يزالون في الأكثر اسرى التقليد وأعداء الاستقلال. فيجب أن ننصف من أنفسنا ونشكر لمن نبهنا إلى مصلحتنا »[1] . وهو ، بعد أن يرسم صورة مظلمة عنيفة لاستبداد ومفاسد المماليك واسماعيل باشا وبايات تونس ودايات الجزائر وحكومات مراكش وسلطنة الآستانة ، يؤكد أن « أعظم فائدة استفادها أهل الشرق من الاوربيين معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة واصطباغ نفوسهم بها حتى اندفعوا إلى استبدال الحكم المقيد بالشورى[2] ، والشريعة بالحكم المطلق الموكول إلى ادارة الأفراد » ، كما يكرر على سمع المسلم هذا الخطاب الواعي الذي يريد أن يتوخى الإنصاف والعدل:

« لا تقل أيها المسلم ان هذا الحكم أصل من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرة الاوربيين والوقوف على حال الغربيين ؛ فانه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الآستانة وفي مصر ومراكش وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعد من أكبر أعوانها ، ولـما كان أكثر طلاب حكم الشورى المقيد هم الذين عرفوا اوربا والاوربيين (. .) اننا لولا اختلاطنا بالاوربيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم وان كان صريحاً جلياً في القرآن الكريم »[3] .

وقع الانقلاب « الدستوري » العثماني إذن في الرابع والعشرين من تموز عام ١٩٠٨ . أما الاستبداد فلم يسقط عملياً إلا اثر الحركة « الارتجاعية » المضادة للدستور التي وقعت في آذار من عام ١٩٠٩ وحملت ، بأخفاقها ، قادة دور « الاستبداد » بعيداً عن الحكم .

ولقد طرحت هذه الحركة الارتجاعية على المفكرين المسلمين عدداً من القضايا

---

(١) محمد رشيد رضا : منافع الاوربيين ومضارهم في الشرق (المنار : مجلد ١ جزء ٣ ، ١٣٢٥ / ١٩٠٧) ، ص ١٩٩ .

(٢) الصحيح هو : « استبدال الشورى بالحكم المقيد » ، لأن الباء تدخل على المتروك .

(٣) محمد رشيد رضا : المصدر المذكور سابقاً ، المنار (مجلد ١٠ ، جزء ٤ ، ١٣٢٥ / ١٩٠٧) ص ٢٨٣ — ٢٨٤ .

السياسية المباشرة كان على رأسها قضية « الحكم العرفي » أو « العسكري » الذي وضعه الاتحاديون لتصفية عناصر « الرجعى والتقهقر » . ولم يكن موقف الكتاب المسلمين من أعمال « الجيش الاتحادي » — وخاصة ما اتصل منها بمسألة شنق بعض « علماء الدين» — واحداً . فبينما انتقدت «المؤيد» المصرية على لسان علي يوسف ما حدث انتقاداً عنيفاً مهيّجة العواطف الدينية ومنوهة بمعارضة السياسة الاتحادية للدين ، عبر كثير من المسلمين السوريين عن تأييدهم الكامل للأحكام وللحكم العرفي فكتب مصطفى الغلاييني ،العربي الاتحادي، في (النبراس) في حزيران من العام ١٩٠٩ يسوغ لجوء الحكومة في ابان انتشار الفوضى في البلاد وتهديد قوى الشر والفساد للسلطة ، إلى الأحكام العرفية ، على الرغم من أن الحكومة مقيدة بالقوانين وبالأنظمة . ذلك أن اللجوء إلى المحاكم يضيع وقتاً كبيراً فلا تتمكن الدولة من قطع دابر الشر ولا يكون الحل إلا بتشكيل المحاكم العرفية للبت في الحالات الطارئة ووأدها بسرعة . لا شك أن الأحكام العرفية يمكن أن تفرض لدعم (سلطة استبدادية) تحارب الشعب وحريته ، مثلما يمكن أن تفرض للدفاع عن النظام الشوري وإبادة الاستبداد والمستبدين و«الفساد والمتقهقرين » . لكن الفرق بين الحالتين كبير : فالحكومات الاستبدادية لا تعمل بالأحكام العرفية إلا إذا وافقت مصلحتها دون مصلحة الأمة والوطن وكان بها القضاء على مريدي الإصلاح . أما الحكومات الدستورية فانها لا تنشر هذه الأحكام إلا مراعاة للمصلحة العامة أو «المصلحة المرسلة كما يقول علماء الأصول» . والحكومة الدستورية لا يكون القائمون بأعبائها إلا أحراراً مجردين عن كل غاية شخصية ، يسعون للنفع العام ولو أضر ذلك بمصلحة أنفسهم . والحقيقة أن الحكومة العثمانية بعد اعلان « القانون الأساسي » في الرابع والعشرين من تموز « صارت حكومة دستورية ظاهراً لا باطناً وقالباً لا قلباً » ، وهي لم تصبح دستورية حقيقة إلا بعد أن تم التخلص فعلاً من الفساديين الخائنين التقهقريين بقيادة « فيالق الشورى » التي خلعت «السلطان الجائر الطاغي الحانث بيمينه والعابث بالشريعة المطهرة والدائس برجليه على القوانين » ، ونشرت « الأحكام العرفية » وشنقت رؤساء الثورة في الآستانة ولاحقت الفارين منهم . وليس يألم من « ابادة هذه الجراثيم والحشرات » إلا أحد رجلين : « رجل رجعي باع وجدانه في سبيل غايته الفاسدة » ، أو « رجل جاهل » بسيط رقيق الشعور يعذر لعدم تبيّنه الفائدة من إبادة « هؤلاء الطغام » . ومن ناحية ثانية ليس ثمة شك في موافقة هذه الأحكام للشريعة المطهرة التي ما أنزلت على الرسول إلا « لتطهير الأرض

من الفساد وإصلاح النفوس التي تلوثت بحمأة الأخلاق الفاسدة وأوضار التقاليد والعادات الضارة وأوساخ الأعمال الهمجية التي لو دامت لقضت القضاء المبرم على كثير من الأمم » . و « كيف تمنع شريعة هذا شأنها من حكم عادل يطهر الأرض ويقمع الفساد ويمحق أهل الظلم » ؟ لقد جوّز فقهاء المالكية « إبادة الثلثين لإصلاح الثلث » ان كان في ذلك مصلحة للأمة. فان كان ذلك كذلك «فكيف لا يجوز لجيش الشورى شنق رجال معلومين من أهل الفساد والرجعى لإصلاح أمة بأسرها ! لقد قال تعالى في حق هؤلاء الفساديين : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً ان يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض، ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم ».ان هذه الآية هي مستند جيش الشورى في الأعمال العادلة التي يجريها ، وهي الدليل الناصع على جواز « الحكم العرفي » الذي تعمد إليه الحكومة . والحقيقة أنه حتى « ولو لم يكن هناك دليل شرعي على جواز هذا الحكم فان العلماء ذكروا أن للحاكم أن يعمل ما فيه المصلحة للأمة . والمصلحة اليوم باستئصال هؤلاء الفساديين وقطع دابر المتقهقرين »[1] .

ومهما يكن من أمر فقد اتفق الجميع على أن « الاستبداد » قد رحل . وعند ذاك فقط أمكن لاحد رواد مكافحة الاستبداد ممن التحموا التحاماً مباشراً اصيلاً بـ « مرحلة الحرية » الجديدة أن يقول : « إن كان يوجد جديد تحت الشمس فاني أرى في بلادنا هذه أموراً كأنها جديدة » .

لقد كان المفكر السوري عبد الحميد الزهراوي (١٢٨٨هـ / ١٨٧١م – ١٣٣٤هـ / ١٩١٦م) هو صاحب هذا القول ، كما كان هو ، على وجه التحديد ، بطل دور الحرية أو دور مرحلة « ما بعد الدستور » . ولقد يمكن أن يذهب بنا الاعتقاد إلى أن « الروح العربية » الحديثة قد تجسدت في وعي هذا الرجل، وأن التوتر الأقصى لحركة الفكر العربي الإسلامي الحديث قد وجد فيه أقوى حامل وأصدق عامل . لقد كان حياة متحفزة متوثبة ، وطاقة واعية متدفقة وطموحاً لا يعرف الحدود ولا الكلل ، وأملاً يداعب النفس والعقل ويتحرق لادراك الطلبة الكبرى التي سقط عندها حيث سقطت ، ولكن بعظمة ومجد .

---

(١) مصطفى الغلاييني : الحكم العرفي (مقالة في « النبراس » ، المجلد ١ الجزء ٦ ، جمادى الثاني سنة ١٣٤٧ ، حزيران سنة ١٩٠٩) ، ص ٢٠١ – ٢٠٨ .

وليس ثمة شك في أنه قد كان من الممكن جداً أن تجعل الحساسية الراقية من الزهراوي فيلسوفاً حقيقياً يفكر لحسابه الخاص كما هو شأن عدد كبير من الفلاسفة في كل العصور . اذ من ذا الذي لا يلمس هذا النزوع في شعره الميتافيزيقي الحي الذي تكشف عنه هذه القصيدة التي صاغها بأنامل الروح والعقل ، والتي مطلعها :

لا تَكْذِبَنَّا يا بصر لا تخدعينا يا فِكَر
ان الحقائق تحت طي النشر فوق المنتظر
لكن برؤيتها دعاوى الناس تعيى مِنْ حَصَر (١)

ومن ذا الذي لا يلاحظ تأملاته الفلسفية الجادة التي كان يحرص على أن يدعم بها أفكاره السياسية والاجتماعية العملية ! ولكنه أبى أن يسير في طريق الفلسفة النظرية ، ليس فقط لأن هذه الطريق كانت ، كما خبر ، عاجزة عن أن توصله بعيداً ، إلى حقائق النفس الجوهرية ومبادىء الوجود القصوى التي أعجز البحث عنها الفلاسفة والحكماء ، ولكن ، أيضاً وبصورة أخص ، لانه لاحظ أن لأمته هموماً جوهرية أصيلة وقضايا مصيرية عميقة وأنها « في بداءة إفاقة » تدعوه بحرقة لأن يفدى في طلابها راحته . لهذا تحول سريعاً إلى حقل الفعل والعمل حيث رأى أن « انتباهة عين الحكمة » مع انتباهة « عين العزيمة » (٢) تستلزم فعلاً مباشراً في الأمة وعملاً جاداً حثيثاً . ولم يكن للعمل أن يتحقق وأن يثمر عنده الا بدءاً بالسياسة ، هذه الصناعة التي يخشاها قوم ويتأنف منها آخرون والتي لولاها ، مع ذلك ، لم يتيسر للنوع الإنساني قطع مراحل التكمل التي قطعها ، والتي لا بد من مددها لأولئك الذين ابتلوا بعشق الإصلاح فاختاروا بذلك طريق النصَب والخطر (٣) .

لكن اختيار هذا الطريق ليس في حقيقة الأمر الا تعبيراً عن تطلع النفس الإنسانية العميق إلى « التحسين » ؛ إنه النهاية الطبيعية لـ « قصة طويلة عريضة » تمثل ظهور الإنسان على الأرض من حيث هو موجود يعلو على آفاق الجماد والنبات والحيوان الأعجم ،

---

(١) المنار : المجلد ٢١ ، ج ٤ ، ١٣٣٧ / ١٩١٩ ، ص ٢١٢ - ٢١٣ .

(٢) عبد الحميد الزهراوي : (الارث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي) ، جمعه وحققه د. جودة الركابي ود. جميل سلطان ، دمشق ١٣٨٣ / ١٩٦٣ ، ص ٢٤٩ .

(٣) عبد الحميد الزهراوي : تربيتنا السياسية (٩) ، في (الارث الفكري) ، ص ٥١ .

ويرقى إلى درجة يصبح معها بفضل « قدرته على الصنع » سيداً على الأرض . ولقد أورثت النفسُ الانسانَ « خصلة مهمة هي عدم الوقوف عند حد وغاية » . وبقدر ما يعسر الوقوف على طبيعة هذه النفس يسهل تبين هذا « الابتلاء » الذي أصيب به الإنسان . لكن هذا الابتلاء في ذاته نعمة عظمى لا نقمة ، فبفضله استيقظ الإنسان من سباته وراح يتطلع إلى الأرض ممن حوله حاملاً لكل ذرة من ذراتها قيمة وقدراً وحاجة وأرباً ، مادّاً ببصره إلى كل الأكوان الأخرى يستقصي حقائقها ويبحث عن أسرارها من أجل أن يفيد من ذلك كله في ابتداع صور « التحسين » و«التعمير » كافة .

لكن لـ « أم التحسين » هذه « نومات » ، فهي وان عرفت وصنعت كثيراً ، إلا أنها «بنومة واحدة تنسى أهم ما تعرفه وأهم ما تبنيه» . انها تنسى الحقوق والحدود وتضل أبواب الحكمة ، وتسلك السبل العوجاء ، وتنزل بالإنسان أسفل سافلين . فهي على عظمتها إبّان يقظتها ، كثيرة الأمراض والسقطات ابان نوباتها . وإنه لمن العسير على المرء أن يقنع بأنها هباء أو هواء أو أنها نفس كنفس سائر الحيوانات . وهذه على كل حال مسألة قد حار في أمرها الباحثون وليس يجدر بطالب « التحسين » أن يربط أغراضه في التحسين بحلها ، وإنما ينبغي عليه أن يوجه همه إلى « مجموع حسن النفوس » في توقها إلى الأشياء الحسنة من مادية ومعنوية وفي شعورها بالألم من نقص الحسن في الأشياء التي تحيط بها — فيمتلىء لذلك رضى فحسب — أو في ضعف احساسها لهذا النقص فيُعنى بمعالجتها بنوع من العلاج المناسب لحالتها. ان هذا التحسين الذي ينبغي أن ينصبّ على ما يسمى بـ « الروح العمومية » هو حجر الرحى في العمل في دور الحرية والمساواة والدستور والشورى والاخاء الوطني (١) .

غير أن هذا الضرب من العمل الذي يجعله الزهراوي منطلقاً لكل فعالية تنشد « التحسين » أو « الفلاح » أو « التقدم » ينطوي ، في العالم الذي كان الزهراوي ينشط فيه ، على عدد من المواقف التي تجعل هذا الانخراط العملي في التاريخ الحـاضر والمستقبل أمراً ممكناً . ولقد عبر الزهراوي عن هذه المواقف في المرحلة التي سبقت نشاطه السياسي في « دور الحرية » ، أي في « دور الاستبداد » . وإنه لأمر يسترعي

---

(١) عبد الحميد الزهراوي : النفس الانسانية والتحسين (من خطاب له نشرته « النبراس» : مجلد ١ ، جزء ٨ ، شوال سنة ١٣٢٧ / تشرين الاول سنة ١٩٠٩ ، ص ٢٨٩ — ٢٩٦) .

الانتباه حقاً أن يكون الزهراوي في هذا الدور قدأدّىعلى أرض العلم والتاريخ الدور نفسه الذي أدّاه به الكواكبي على أرض الفعالية السياسية. فبينما قام الكواكبي بمكافحة الاستبداد السياسي ، قام الزهراوي بمكافحة التحجر الفقهي و « العطالة الصوفية » و « تقديس التاريخ والأزمنة المتقدمة » ، وهي جميعاً وجوه للاستبداد لابد أن يعني التخلص من حدودها وقيودها خروجاً إلى الحرية وإلى الفوز والصلاح والفلاح والعمل – وهي كلمات تقابل في المصطلح العربي الإسلامي عند الزهراوي مصطلحات التقدم والترقي والارتقاء المشتقة من الثقافة الغربية على وجه الدقة . ولقد عبر الزهراوي عن كفاحه هذا في رسالة في « الفقه والتصوف » كاد نشرها يودي بحياته . ذلك أنه يعتبر أن هذه « العلمين » ليسا من العلوم النافعة للمسلمين في دينهم ودنياهم ، لا بل إنه يذهب صراحة إلى أن كل واحد منهما ينطوي على مخاطر لا يمكن للشاعرين بالأحوال الراغبين في الإصلاح السكوت عليها .

أما الفقه – وهو يشتمل على العبادات والمعاملات التي هي أعمال خاصة معينة أمر الشارع بفعلها كما كان يفعلها النبي وأصحابه الذين تعلموا منه – فقد انتهى على أيدي الفقهاء إلى موسوعات طويلة عريضة حافلة بالخلافات المذهبية التي لا حدّ لها . ولقد توسع هؤلاء الفقهاء في التفصيلات القولية والاصطلاحات المذهبية « حتى كتبوا ألوفاً من الأوراق على الصلاة مثلاً مع أن ما أورده القرآن بحقها لا يتجاوز آيات معدودة . ومع أنهم قد أجادوا في بعض ما كتبوه في الحقوق التي سموها بالمعاملات مما يناسب أزمنتهم وأمكنتهم ،إلا أن القول ان ما كتبوه « يكفي لزماننا ويغنينا عن غيره » هو أمر لا يمكن أن يُسَلّم به . فهم لم يستفيدوا كل ما كتبوه من الدين بلا دخل لعقولهم فيه ، وإنما ذهبوا في « تدخلهم » إلى درجة العبث نفسه . والحق الذي لا يمكن إخفاؤه هو « أن أزمنتهم غير زماننا الذي تغيرت فيه التجارة وأبوابها وفروعها تغييراً مهماً ، (و) أن الرسول (ص) بتصريحه لمعاذ بن جبل وعلي بن أبي طالب (ر) أن يعملا برأيهما اذا لم يجدا نصاً ، كفانا مؤونة السلاسل التي ربط الناس بها أقوام كتبوا الكتب بأيديهم ثم قالوا : هذه من عند الله . . ، (و) ان هذه الأمم التي ليس عندها هذه الكتب قد أغناها الله بفضل عقولها في تدبير التجارة والبيوع وعقد الشركات ، وإمضاء المعاهدات وادارة المنافع العامة وترتيب العقوبات وجباية الأموال وتنظيم الجيوش واعداد ما يحفظ المجد ويعلي الشأن في السلم والحرب » ، (و) ان هذه الأقوال المتضاربة المتعارضة ليس لأكثرها من سبب إلا منافع القضاة

ومن في حكمهم ، (و) ان اعتناء كل طائفة بمذهب واحد على ما فيه من تعدد المرجحين قد فرق كلمة المسلمين منذ زمن بعيد ... » [1] .لا شك اطلاقاً في أن التشريع ضروري للأمم. لكن لا شك أيضاً في أن هذه الجزئيات التي لا حصر لها مما برع الفقهاء في الوقوف عنده — لا لسبب الا « لاتخاذ الكثيرين منه الصناعة ديدناً في كل عصر ومصر » — هي مما اقتضته عصور سابقة ومما طابق عقول أهل تلك العصور من رعايا وحكومات . فليس ثمة أي مسوّغ يدعو إلى تقديسها . وكيف يصح تقديسها وهي لم تكن في يوم من الأيام موضع « اجماع » ؟ وكيف يصح تقديسها وهي تعكس التحزب والتشيع للرؤساء والمذاهب والأجناس التي اختلفت مشاربها ومعايشها ؟ ان القرن الأول نفسه — وهو القرن الذي عليه مدار الفخر واليه يرد المجد وفيه اتسع سلطان الحكم وعلا منار الدين — لم يحفل بعد « زمن الخليفتين » الا بالتحارب والتخاذل والتحازب والتشايع والتخالف ! إذ لم يمض الثلث الأول من هذا القرن على المسلمين حتى تحاربوا وكفّر بعضهم بعضاً ، ولم يمض الثلث الثاني حتى انقلبت دعوتهم إلى الدين وتهذيب النفوس ؛ دعوة إلى الملك والاستئثار وتوسيع أبهة الملك وجعله منحصراً في أسرة يحدث أفرادها ما شاءوا أن يحدثوا ؛ ولم يمض الثلث الثالث « حتى تكاملت أصول الشيع وتلاحقت فروعها وأينعت ثمراتها واحدث في الدين من أحدث واخترع من اخترع ، فاختلفوا في القرارات فتعددت أشكالها ، وتعارضوا في الروايات فتناقضت أحكامها ، وتباينوا بالفهم من النصوص فضاعت ثمراتها ، وتجادلوا في الفهوم فذهبت غاياتها : عقائد متباينة ، وعبارات مختلفة ، وأقضية مضطربة ، وضمائر متباغضة ، فأين الإجماع! » [2] . لقد كانت النتيجة أن أمر التشريع ترك فوضى ، وان القرن الثاني قد شهد حركة تصنيف وكتابة كثرت فيها فنون الاختلاف وضروب التعارض وراح كل واحد يكتب ما يلقي اليه استاذه . ومع ذلك فلم يبق كل هذا الذي كُتِب ، فإن الزمان قد ألغى أكثره ، وذلك حين تتابعت حكومات يأخذ أصحاب كل واحد منها بما يناسبه ويعرض عما سواه ... حتى « حصر الميدان وأغلقت الأبواب » وقال الفقهاء تبعاً لرأي الحكومات إن « باب الاجتهاد مسدود » ! فكيف ينبغي إذن على المتأخرين قبول هذه الحال مع ما يرونه من الخلل في الظروف التي أحاطت بها ؟ لا سبيل إلى إنكار « ولوع الناس بالقديم

---

(١) عبد الحميد الزهراوي : الافراد والجماعات: (محاضرة منشورة في النبراس ، مجلد ٢ ، ج ٨ ، ص ٢٩٠).
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥ — ١٦ .

ونسبة البركة إلى الأقدم فالأقدم»، لكن هذه المسألة بالذات هي التي «أضلت الأمه وازالتها عن معارج الارتقاء» . والذي ينبغي على الأمة أن تعلمه هو أن «تقديس الأزمنة بقدمها» يحمل خطأً صارخاً في فهم حقيقة التاريخ ، أو بتعبير أدق حقيقة «ما حدث في التاريخ» . ذلك أن القرون الأولى ليست أصلح من غيرها. فالعهد بالفتن والشرور البشرية قديم جداً ، ووجه الأرض لم يتطهر قط من رذائل التدليس وفضائح الأعمال في عصر من العصور . و «هذا الكتاب السماوي ترى فيه أن آدم بعد أن أهبطته مخالفته إلى هذه الأرض ورزق فيها نسلاً قتل أحد بنيه الآخر : ... فممّن تعلّمَ القاتل ياترى ذلك الشر؟ ونوح كثر افساد قومه وفي مقدمتهم ابنه فدعا عليهم جميعاً فكان طوفان . وابراهيم نهى قومه عن عبادة الكواكب فزجوه في النار . ولوط نهاهم عن الفاحشة المعلومة فآذوه ودمرهم الله وفيما بينهم زوجته. وموسى اعترض على ملك مصر فطلبه ليقتله فهرب ومعه بنو اسرائيل ، وما لبثوا أن طفقوا يخالفونه . وعيسى أراد اليهود به فتكاً وألصقوا بأمه العار إفكاً . ورسول هذه الأمة رماه قومه بما رموه من الصفات وآذوه بما آذوه من الفعال حتى هاجر عنهم وأعاد الكرّة عليهم . وهذه الكتب الأرضية كلها قائلة ان عثمان بن عفان — وهو ختن النبي في عهده وثالث خلفائه من بعده — قتله ناس من أصحاب النبي وأولاد أصحابه عمداً وتألباً لا صدفة وخطأً . وعلي بن أبي طالب — وهو ابن عمه وختنه ورابع خلفائه — حاربه أصحابه وفي مقدمتهم مرة زوجته عائشة ، ومرةً أحد كتبة وحيه معاوية بن أبي سفيان . وحسيناً ، وهو ابن بنته ، قتله المسلمون تلك القتلة المعلومة . وذريته من بعده أساء إليهم أقاربهم تلك الاساءات المشهورة» [1] . لقد دبت الفرقة في المسلمين منذ مقتل عمر فتباغضوا وتحاربوا وتفرقوا شيعاً . ومنذ عهد مبكر جداً اعتزل أمثال «طاووس» و «عروة» و «وأبي الدرداء» الناس والمساجد ولزموا بيوتهم لـ «فساد الزمان وحيف الأئمة» ولأن الناس كانوا «ورقاً لا شوك فيه» فأصبحوا «شوكاً لا ورق فيه» . فاذا كان هذا هو حال القرون الأولى فعلامَ يُعَوِّلُ معاصرونا في تقديسهم لها وفي اثباتهم لها من الفضل ما لا يثبتون منه ذرة لعصرنا الحاضر !

وإن على الأمة أن تعلم أيضاً أن كثيراً مما يقوله الفقه والفقهاء يستند إلى «الظن والتخمين والفرض والتقدير» ، وان «الإجماع» بشأنه هو مما لم يقع ويمتنع أن يقع ،

---

(١) عبد الحميد الزهراوي : الفقه والتصوف ، ص ٥٠ .

وأن الفقه لا يخلو من تمحلات عجيبة وتخيلات غريبة ومخالفة للعقل والنقل ، وان الغلو في حسن الظن بعقول الذين تقدموا « ولو بنزر من السنين » هو مقيد عظيـــم للألباب ومغلق للأبواب وقاطع للأسباب ومقو لسيطرة الحكام . من هذه النقطة ينبغي أن يُنْطَلَقَ لتحقيق « الإصلاح الديني » ، وعلى حق المتأخريـــن في أن « يجتهدوا » ينبغي التعويل : « هذا دين الله خاطب به المؤمنين وكلف به العاقلين ، فمن ذا الذي يحصر فهمه بالمتقدمين ثم يحصره في الأربعة المشهورين ؟..» ان «الكتاب المبين » و « الرسول الأمين» أحق أن يُتّبعا من « المؤلفين » الأولين وغيرهم ؛ وإن « الاجتهاد » الذي « انقطع منذ قرون » لم يقطعه الا الحاكمون المسيطرون : « ما ضاع الكتاب ولا ذهبت السنة ، ولا خلق من غير عقل المتأخرون » [١] . لكن الذي يجدر باجتهاد المتأخرين هذا هو ألا يستند إلى أقوال « الآحاد » الذين يجوّز الواحد منهم ما يمنعه الآخر ، وإنما إلى « سلطة تشريعيّة » تسلم إلى «جمع » يستنبطون الأحكام الدينية والدنيوية ويضعون القوانين الملائمة لحوادث كل زمان ومكان [٢] .

أما أمر التصوف فعجيب : « لقد كبر اشكالا تعيين معنى هذا اللفظ من جهة اللغة العربية ، كما كبر تعيينه من جهة الاصطلاح . والاكبر منهما تعيين واضعه ومحدثه في الملة وتعيين زمن حدوثه ؛ وأكبر الكبر تعيين فائدته » ! لكن الذي لا شك فيه لدى من فرض نفسه في « نقطة السذاجة » ثم نظر أمامه إلى الخطوط المسلوكة المطروقة ليحدد من بينها « النهج المستقيم » فاختار من بينها « الطريق الذي جاء وصفه في الكتاب » الذي تنزل على الرسول وطبقه في سلوكه وحياته ــ لا شك لدى هذا « المؤمن » أن التصوف لا يتفق مع ما دعا اليه الرسول ومع ما سار عليه ، كما أنه لا يتردد في الحكم بأن « الغاية التي يرمي اليها المتصوفون إنما هي البطالة والتعيش من مال الناس » . وخلاصة ما ينبغي أن يقال ههنا إن المشهور من سيرة الرسول « أنه كان يكره الرهبانية وقد تزوج ببضع عشرة امرأة. وهؤلاء ابتدعوا الرهبانية وهي شعار الكثير منهم ــ وكان يتخذ الأسباب ولا يهملها قبل النبوة وبعدها ، فتاجر طلباً للرزق وهاجر من أذى العدو وحازَبَ الأوس والخزرج للانتصار بهم وحارب قريشاً للانتصار عليهم وألّف قلوب الذين بذلوا له الوئام وانتقم من أعدائه أشد انتقام .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٦ – ٣٧ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٠ – ١١ .

وقد اتخذ صلى الله عليه وسلم في السلم والحرب كل ما يلزم من الأسباب ؛ وقد ساق الجيوش وقاد الجموع تارة مدافعاً وتارة مهاجماً ... وأخذ من أموال الأغنياء فأعطى الفقراء . كل هذا وغيره كان من عمل الرسول . فهل المتصوفة على هذا النحو أم هم ميالون للبطالة : نظيف القلب منهم ودنسه »[1] ؟ ان سيرة الرسول معروفة بالإجماع ، وكل قول يستند إليه هؤلاء في مذاهبهم وطرائقهم مما يخالف سيرته فهو اما من مخترعاتهم لتأييد مذهبهم ، وإما يحرفونه في استنادهم عن مواضعه ويسيئون تفسيره عمداً أو خطأ ، والأعمال أحسن المفسرات » . فالمتصوفة إذن بكل تأكيد لم يقتدوا بسيرة « أكمل الكاملين » في مخترعاتهم ، و « علم التصوف » الذي ينتحلونه هو « علم ملفق من كلام فلاسفة الملل الاول وشيء مماثل له من متن الدين » .

أما المتصوفون أنفسهم فأكثرهم « إما من الذين استحبوا البطالة واخترعوا أساليب ليعيشوا بها بل ليفوزوا فيها بأطيب المطاعم والمناكح ؛ وإما من الذين فسد مزاجهم فغيروا نعمة الله التي آتاهم وعاكسوا سنن الوجود . وان الكمال الإنساني ليس بالتقشف والفرار من الخلق بل بالوقوف عند الحدود والعدل في الحقوق والإحسان للمخلوق » . وميل الغزالي إلى مذهبهم ليس حجة لهم إذ إن موافقته على « الأكثر » من علومه لا تلغي مخالفته في « الأقل » الذي هو التصوف . أما دعاوى المتصوفة « الطويلة العريضة » في « العشق » و « الاتحاد » وجملة ضروب « الشطح » المفهومة وغير المفهومة ، « مما قد استطار في البلاد شرره وعظم في العوام ضرره » فلا خلاف في أنها ، فضلا عن مفارقتها للحس والعقل ، حرام وضلالة يفسدان على الخلق دينهم ،وان من نطق بشيء من ذلك « فقتله أفضل في دين الله من إحياء عشرة »[2] !

لا شك ان حرارة اللهجة والنقد التي نلمسها في أقوال الزهراوي هذه قد كانت شديدة الوقع على فقهاء الشام ومتصوفته ممن انتشروا انتشاراً واسعاً وكان لهم تأثير قوي في الجماهير . وهي وإن كانت لا تخلو من بعض الحدة ، إلا أن هذه الحدة نفسها هي التي كان ينبغي أن يتسلح بها رجل يقوده مصيره نحو « العمل » و «الفعل» . ولقد كان من الصعب تماماً على الزهراوي أن ينخرط في « الفعل » دون أن يثير

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٥ — ٤٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٨ .

ريحاً عاصفة في الطريق الذي كان عليه أن يسلكه ، ريحاً تنحّي بعيداً العناصر العاطلة عن الفعل وتكنس طريق الإصلاح السياسي كنسا . وبطبيعة الحال لم تكن قضايا الفقه والتصوف هي وحدها القضايا التي كان ينبغي التصدي لها . فقد كان « الفلاح » يقتضي إلى جانب ذلك التصدي للقضايا الاجتماعية المتصلة بالأفراد والجماعات : من تربية للعائلة وتقوية لها ، ومن تعليم « للبنات » ، ومن تقوية لجماعة « الجوار » وجماعة « اللغة » ، وجماعة « الدين » ، ومن بناء صحيح لجماعة « الحكومات » و « للجمعيات » الإصلاحية في ذاتها [١] .

بتعبير آخر : إن ثمة ضعفاً في « التربية الاجتماعية » أي في « الأعمال الاجتماعية» وفي « آداب الاجتماع العمومي » ؛«فالروابط في العائلات غير منظمة ورابطة الجوار غير متقنة ورابطة اللغة والاقليم غير محكمة ورابطة الجمعيات غير متينة » ، والعلم وحده علاجاً لا يكفي وإنما ينبغي تذكر « الوجه الاجتماعي » للفلاح . وهذا الوجه يعني تذكر الآية القرآنية : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ، والتفكر فيها . وهو يعني ضرورة اخضاع الأمم ، التي هي بأفرادها ، والأفراد ، التي هي بأممها ، إلى منظومة علمية تربوية أخلاقية اجتماعية صارمة تسير جنباً إلى جنب مع « الفعل السياسي » الذي يظل هو الرائد الفاعل والقائد الموجه .

ولقد كان الزهراوي واعياً تمام الوعي لخطورة العلاقة بين الأمة وأفرادها في قضية « مستقبل» الأمم . وكان الأثر الديني الإسلامي واضحاً تمام الوضوح في تصوره لهذه العلاقة ، هذا التصور الذي يجعل من « الأثرة الاجتماعية » وسيلة إلى سعادة « الذات » . وهو يشجب شجباً قوياً « ذاتية » أولئك الذين لا يعرفون المصدر الحقيقي للسعادة ويظنونه في الدوران « حول محور ذواتهم » وفي « المنافع الشخصية » التي يراد لها أن تتحقق على حساب « المنافع العمومية » . ذلك أن مقام الأمم ومستقبلها في معركة الحياة مرهون بشعور أفرادها بأن منافعهم منوطة بمنافع مجموع الأمة فيسعون في طريق ترقيتها واعلاء شأنها لتعلو بذلك أقدارهم وتسمو منازلهم » . ان السعادة الذاتية للفرد لا يمكن أن تتحقق تحققاً صحيحاً إلا ضمن سعادة مجموع الأمة . وبقدر

---

(١) عبد الحميد الزهراوي : الافراد والجماعات (محاضرة منشورة في النبراس ، مجلد ٢ ، ج ٨ ، ص ٢٨٩ – ٣٠٠) .

ما يزداد هذا « المجموع » سعادة يزداد أفراده سعادة . وبكلمة أخرى تلخص كل فهم الزهراوي لما ينبغي أن تكون عليه الأمور : « لو كان شعور المرء بحاجته إلى سعادة قومه يشبه شعوره بالحاجة إلى سعادة ذاته لكان سعيه لمستقبل الأمة مثل سعيه لمستقبل نفسه ، ويترتب على ذلك نهوض الأمم العاثرة والممالك الساقطة وانتعاش الأقوام المنحطة » (١) . أما هذا الشعور فيمكن أن توجهه غريزة « المستقبل » التي تحث الإنسان على العناية بالمستقبل والعمل له ، كما تحث على المزاحمة في الأعمال والمنافسة من أجل العروج بالأمة إلى أعلى مراتب الكمال ومن أجل تحقيق الرقي المادي والمعنوي لها إنْ في العلوم والمعارف أو في الصناعات والفنون أو في الأذواق والفهوم ، وبكلمة في« تقدم الحضارة والعمران»الذي هو معيار تقدم الإنسان نفسه(٢).

ومن ناحية أخرى لا تتحقق السعادة لمجموع الأمة الا بما يسميه الزهراوي « قوة الاجتماع » التي « تتجلى في المظاهر المجتمعة وتعمل عملها على أيدي الأفراد المؤتلفة قلوبُهم المتحدة مشاربُهم وميولهم والمتجهة إلى غرض واحد هممهم ومساعيهم » (٣) . ان من العسير تماماً تعريف هذه « القوة » بالحد والتعيين ، وكل ما يمكن أن يقال عنها إنها « قوة أخلاقية » ذات آثار تظهر أكثر ما تظهر في « المحافظة على الحوزة والمدافعة دون الحق اذا امتدت اليه الأيدي الغاصبة » ، كما يمكن القول إنها « تتكون من مجموع القوى الغضبية القائمة في الأفراد »: من تكونها واجتماعها يحدث اتجاه المجموع ، بإرادة متحدة ، إلى المدافعة عن حق المجموع ومصلحته اذا ما تعرضا للخطر . والمحافظة على سلامة هذه « القوة » بحمايتها من كل ضروب الفرقة والأخطار هو واجب رئيسي من أجل المحافظة على بقاء الأمة واكتمال نظامها . وما حثّ الآيات القرآنية على « الاعتصام بحبل الله » و « الاجتماع » و « عدم التفرق » و « البعد عن الاختلاف» الا تأكيد لخطورة هذه القوة وأهميتها في الحفاظ على الأمة واستقلالها والاحتراز من المخاطر المهددة لكيانها ، وفي الميل إلى البقاء وحب التقدم والارتقاء والشغف في الرقي إلى مراتب الكمال الفردية والاجتماعية مما هو طبيعي في الأمم والأقوام التي تتزاحم ، حقيقة ، على ساحة الوجود (٤) .

(١) الزهراوي : المستقبل (الارث الفكري ، ص ٤٣١) ؛ الحضارة : السنة الثانية ، العدد ٩٦ ، ٩ شباط ١٩١٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٣٠ .

(٣) (الارث الفكري) ، ص ٤٣٤ الحضارة ٢ / ٩٧ ، ٦ شباط ١٩١٢ .

(٤) المصدر السابق ، ٤٣٦ – ٤٣٨ .

لقد جاءت أفكار الزهراوي الاجتماعية على هامش فعاليته السياسية الجوهرية . ولعل من الحق أن يقال انه لم يكن ، بطبعه الحاد الثوري المتدفق حيوية وحركة ، هو الرجل المناسب للعمل من أجل « الفلاح الأخلاقي ـ الاجتماعي » الذي يتطلب مزاجاً معتدلاً يقوى على التفكير التأملي الهادىء الطويل في قوانين التاريخ والمجتمع . ولعل هذا هو السبب في أن ما كتبه أو خطب به في هذه الموضوعات كان قليلاً جداً . لكن من الواضح أيضاً أنه قد وعى ذلك وترك هذه المهمة لمفكرين آخرين متجهاً هو وصاحبه رفيق العظم نحو قضايا السياسة التي لها مساس بالمجتمع ، أو قضايا الاجتماع التي لها مساس بالسياسة : أما هو فنشط في حقل نسميه في أيامنا هـــذه (السوسيولوجيا السياسية) ، وأما رفيق العظم فانصب تفكيره على قضايا العمران والتمدن التي نحا فيها نحو (الفلسفة الاجتماعية ـ السياسية) .

لكن يظل الوضع الصحيح للزهراوي هو ذلك الذي يجعل منه رجل « عهد الحرية والتحرر » ويربطه بدور « ما بعد الدستور » الذي يقع بين عام ١٩٠٨ وعام ١٩١٤ . لقد شهدت هذه السنوات القليلة أوج نشاط الزهراوي السياسي . أما السنوات التي تلتها والتي خاضت ابانها الحكومة الاتحادية الحرب الأولى إلى جانب المانيا فلم تشهد سقوط رجل الحرية هذا فحسب وإنما شهدت سقوط الحرية نفسها : حرية العثمانيين ، وحرية العرب على وجه التحديد .

إن السؤال الأساسي الذي طرحه الزهراوي في دور « ما بعد الدستور » هو السؤال التالي : ما هي التربية السياسية التي ينبغي أن تكون لـ « جماعة العرب » في العهد الجديد ؟

عن هذا السؤال حاول الزهراوي أن يجيب في سلسلة المقالات التي نشرها في السنة الثانية من جريدته التي أنشأها في الآستانة عام ١٩١٠ وأطلق عليهـــا اسم « الحضارة » .

والواقع أن هذا السؤال يرتد في نهاية التحليل إلى مسألة « شرح أسباب الصلاح والفساد » في البلاد . وقد رأى الزهراوي أن تحديد العلاج لا بد أن يسبقه « تذكير » بالحال قبل « الدستور » وبالطريقة التي زال بها « الاستعباد» ، وذلك من أجل استمرار حالة « التأفف والنقمة والسخط والتبرم والاستغاثة » التي كان العهد البائد يثيرها في النفوس وكذلك من أجل وضع النقاط على الحروف وتحديد الأدوار الحقيقية للعناصر

التي حققت التقدم الذي تم . وقد لخص الزهراوي هذه الحال بالقول « ان الروح الذي كان غالباً في ذلك العهد هو روح استعباد ، لا روح استبداد بسيط » ، وإن هذا الروح قد انعكس في أحوال العسكرية الرهيبة وفي ربطها بالارادة لا بالقوانين الصورية ، وفي الحجر على الكتب السياسية والاجتماعية ، وفي تقهقر حال الزراع وفي ذلة وهوان عيش الفلاحين وفي تنزل مكاسب الصناع من تزايد نفقاتهم وفي ضعف نشاط التجار ... الخ [1] .

لكن الأمة قد تخلصت من الاستعباد ونالت نعمة « الدستور » والحكم النيابي فنفضت عن وجهها غباراً من الماضي كان قد أرهقها بعد أن صاحت تطلب « الحرية » فكان لها ما أرادت . وقد يقول قائل : « ان الأمة ليست هي التي رفعت صوتها ونادت مطالبة بهذه الحرية وإنما أولئك أفراد قَوِيَ إحساسهم بوجوب هذا النداء وقوي عزمهم على النهوض إلى هذا المطلب غير حاسبين حساباً للعوائق التي كان الناس يكبرون أمرها في خيالاتهم ، فلما أقدموا على عملهم تبين أن تلك العوائق سواء كانت كبيرة في حد ذاتها أم صغيرة تخضع لنواميس الاجتماع وتتضاءل أمام القوة اذا تألفت ونمت ؛ وتأليف هذه القوة لم يقم في فكر الأمة بل في أفكار أولئك الأفراد من الضباط الذين في سلانيك ومناستر » [2] . لكن الحقيقة في رأي الزهراوي هي « أن الأمم ليست إلا عبارة عن مجموع أفراد ، وأن كل الأعمال التي تعمل في الأمم فإنما يعملها أفراد ، وأن استعداد الأفراد هو من رزق الأمم واستعداد الأمم يظهر بواسطة الأفراد . وبيسير من النظر يظهر أنه لولا نفاد صبر الأمة على الاستعباد لتعسر سريان الروح التي بواسطتها تألفت تلك القوة ، ولولا اشتياق جمهور الامة إلى نسيم العتق من ذلك الرق لما كانت تلك الشجاعة التي أظهرها أولئك الأفراد كافية لأنتاج تلك النتيجة التي شوهدت في أيام الانقلاب : أعني اشتراك الناس كلهم بالفرح والانبساط الذي أدهش حزب الاستعباد أجمعين فسكنوا خاضعين . على أننا إذا قلنا إن الفكرة الأولى في تقويض الاستعباد قد وجدت عند أفراد ، فليس يصح أن نقول إن المنادين بطلب الحرية كانوا افراداً بل هم كانوا من غير ما ريب جمعاً عظيماً من الأمة في مقدمتهم الوف من ضباط وعسكر (. .) وكان من وراء الضباط

---

(١) عبد الحميد الزهراوي : تربيتنا السياسية (الارث الفكري) ص ٣ — ٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٨ — ٩ .

حشد كبير من مفكري الأمة » في الروم ايلي والآستانة وسورية وغيرها من البلاد العربية ، ممن شاركوا في الجهاد السياسي مع « الجيش القلمي والسيفي » ، وممن أحدثوا في الأمة الاستعداد لإزالة الاستعباد وتسهيل سريان روح مقاومته بصورة انتهت إلى توحيد العمل وإثماره . ويؤكد الزهراوي أنه قد تلا الانقلاب تغير في استعداد الأمة لكن هذا التغير ليس كبيراً إذ إن قدراً كبيراً من أخلاق « العهد السابق » ما زال متفشياً في حياة الأمة الاجتماعية والسياسية . والواجب الآن هو تفهيم الأمة أن « الدستور أو الحكم النيابي إنما هو المنهاج اللائق والمناسب لحقوق الإنسان من حيث هو إنسان سواء وصل القوم به إلى إزالة الشكوى أم لم يصلوا » ، وأن « مظاهر العزة والرفعة والإخاء الوطني والمساواة في الحقوق والطموح في المساواة » التي تحققت لدى الأمم المتقدمة إنما تحققت بفضل هذا المنهاج .وهذا كله ينبغي أن يتم من خلال « تربية سياسية واضحة تقع في الدرجة الأولى على عاتق الجمعيات » .

ولكن لماذا تكون « التربية السياسية » بالذات هي منطلق الإصلاح ؟ ان السبب واضح وبسيط وهو أن « الحياة كلها تضاد : تقارب وتباعد ، تصالح وتعاند ، تراحم وتزاحم ، تحالم وتلاحم ، تواد وتحاد ، تشابه وتباين ، تصاغر وتعاظم ، تجاهل وتعالم ، تعاضد وصراع ، تسالم وجهاد ، تشارك وحياد ، تمادح وسباب ، تعادل وغلاب ، تراضٍ وشجار ، تصافٍ وفجار . ووراء ذلك قناطر الحاجات المستمرة في الأحوال المتضادة بين صحة وسقم ، وقلة وكثْرة ، وذكر وذهول ، وقوة وضعف ، وسعة وضيق ، ورجاء وخوف ، وفوز وحرمان » . ومع أن الإنسان قد أدرك فائدة الاجتماع فإنه ما يزال يقاسي في سبيله الأهوال ، وما تزال أسباب التآلف عسيرة وأسباب التنافر كثيرة . والإنسان في هذا كله مضطر إلى مدافعة أسباب التنافر وآثاره بين المتنافرين وإلى الأخذ بأسباب التآلف بين المتآلفين . وهذا هو أصل السياسة[1] . بتعبير آخر إن غرض الفعالية السياسية في المجتمع « العثماني » وفي جماعة « العرب » هو رد التنافر بين العناصر إلى الاتحاد ، والتباعد إلى التقارب ، والتباين إلى التشابه ، وذلك من أجل بناء « قوة عمومية » تكون قادرة باستمرار على تحسين الأحوال واصلاحها . ولا شك أن مفهوم « الاتحاد » هو المحور الذي تعتمد عليه بادىء ذي بدء هذه « القوة العمومية » . والاتحاد النافع هو « صيرورة الأشياء

(١) عبد الحميد الزهراوي : تربيتنا السياسية (٩) ، ص ٥٢ .

المتعددة شيئاً واحداً » . لكن هذه الوحدة لا تعني بالضرورة اختفاء المقومات الشخصية الأساسية للجماعات القومية التي تنضوي في « جماعة عامة » كبرى . وكذلك لا شك أن أنفع صورة من صور الاتحاد هي تلك التي تجتمع فيها الجماعات المتباينة على المحبة والمودة المتبادلة لإعلاء شأن الوطن الشامل للجميع مع « تباينها في الأنانيات» ومع خروج كلمة « العنصر الحاكم » من الأفكار لا من قاموس السياسة فقط . أمـــا « الاتحاد العمومي » فإنه لا يرسخ أساسه إلا بتقوية « الروح العمومية » في كل جماعة تقوية تنعكس بصورة أكيدة على « القوة العمومية » للجماعة الكبرى .

إن القضية التي تكمن في هذه الأفكار هي على وجه التحديد قضية العلاقة بين الدولة العثمانية ــ ذات العنصر التركي الحاكم بالاجمال ــ وبين « العناصر » أو « الجماعات القومية » التي تنتمي لهذه الدولة . والذي يهم الزهراوي بالذات هو على وجه التحديد وضع « جماعة العرب » بالذات ، والسبيل إلى تحسين أحوال العرب . ولقد اتفق الزهراوي مع رفيق العظم اتفاقاً تاماً في القول ان « اللامركزية الادارية » هي خير حل للمسألة العربية . ولم يكن « مؤتمر باريس » الذي ترأسه الزهراوي نفسه إلا تجسيداً للمطالب التي أعلن عنها بيان « حزب اللامركزية الادارية العثماني » الذي صاغه رفيق العظم . أما الفكرة السياسية ــ الاجتماعية الرئيسة التي ظل الزهراوي يدور حولها خلال هذا الكفاح السياسي ، فقد كانت فكرة « الروح العمومية » و « الفكر العمومي » لجماعة العرب ، وهي فكرة استقاها الزهراوي ، بلا شك ، من قراءاته لمونتسكيو بصورة خاصة . لا شك أن الزهراوي لم يغفل هنا عن الاطار العثماني الذي كان مرتبطاً في ذهنه بالاطار الإسلامي العام ، لكنه كان يعلم تمام العلم أن اهتمامه الخاص ينبغي أن ينصرف إلى « العرب » بالدرجة الأولية ، إذ في تحسين أوضاعهم وفي افساح المجال لهم من أجل المشاركة في تسيير دفة الدولة على أساس من قواهم البشرية التي هي أكبر بكثير مما كان معترفاً بـــه رسمياً تكمن أفضل الوسائل لتقوية الدولة كلها والارتقاء بأحوالها.وهذا ما يفسر دعوة الزهراوي المستمرة إلى اجراء احصاءات سكانية للاقطار العربية من أجل أن تمثل تمثيلاً عادلاً في مجلس « المبعوثان » في الآستانة وفي كل أجهزة الدولة العليا والدنيا .

لقد كان الزهراوي مقتنعاً بأن أجدر ما ينبغي أن تتوجه إليه الأبصار هو أمر الروح العمومية في كل جماعة ، « وذلك أن كل جماعة فيها شيء من الحياة يكون

شائعاً فيها مؤثر تحس به نفوس الأفراد يسمى (. .) بالروح العمومية . أما الجماعة التي ليس فيها أثر من الروح العمومية فهي إلى الموت أقرب منها إلى الحياة . ثم على نسبة قوة الروح العمومية في الجماعات تكون درجات حياتها ، وعلى نسبة حياة الجماعات تكون درجات الحياة للأمة العظمى التي تتكون منها » [1] .

إن الروح العمومية هي مبدأ الاتحاد والقوة . ولاشك أن صيرورة البشر جنساً واحداً حلم من الأحلام اللذيذة– التي يفوق مع ذلك تحققها في عالم الواقع كل تصور انساني – إلا أن الاتحاد المطلوب هنا هو اتحاد جماعة معينة لديها روح عمومية معينة . أما القوة التي تردف الاتحاد – وهي تستند من غير شك إلى مفهوم « التعصب » الذي هو « التجمع للتعاون » من أجل خير الذات أو الجماعة – فإنها جديرة بأن تمنع المضادة والمنافرة بين الجماعات والأمم ، فان القوة اذا وجدت أمامها قوة اضطرت أن تقف وتؤدي الاحترام ، وأمـــا إذا وجدت أمامها عدماً فانها تدوس وحق لها أن تدوس ، « ومن أسقط نفسه من خطر الوجود لا ينبغي أن يلوم غيره على المرور فوقه فإن هذه سنن البشر أجمعين » [2] . ولكن ماذا يصنع « القليلون » حينئذ – أي في اطار فلسفة سياسة من هذا النمط – إذا كانوا في محيط أكثر أهله مخالف لهم ؟ الجواب « أن لذلك علاجاً مركباً من جزأين يؤخذ أحدهما من طبيعة نفوس القليلين والآخر من طبيعة المحيط . فالذي من طبيعة نفوسهم هو الصبر والثبات وحسن الاستعداد حتى تقوم كثرة الفوائد من وجودهم مقام كثرة عددهم . والقليلون الذين لا يعتصمون بالصبر والثبات وحسن الاستعداد فهم بين الكثيرين أعداء أنفسهم لا الكثيرون . وأما الذي من طبيعة المحيط فهو العدل (. .) أحسن كافل لبقاء وجودهم وحفظ حقوقهم . والمحيط الذي لا عدل فيه لا ينبغي أن يجزع القليلون فيه على أنفسهم فان أولئك الكثيرين الذين فيه لاحقون بهم إلى الذلة ثم البوار وبئس القرار » [3] .

أما تديّن الدولة بدين معين ، هو الإسلام ، فلا ينبغي أن يكون حائلاً بين الجماعات الصغيرة التي تدين بدين آخر وبين شعور الانتماء والإخلاص والعمل للأمة والوطن . كما أن تباين « القوميات » لا ينبغي له هو أيضاً أن يكون سببـــاً للتنافر

---

(١) عبد الحميد الزهراوي : تربيتنا السياسية (٣) ، ص ٢٠ .

(٢) عبد الحميد الزهراوي : تربيتنا السياسية (٤) ، ص ٢٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

والفرقة . « ان الاختلاف الديني قديم ولكنا لم نرَ على عراقته في القوم أنه وقف الدهر كله حائلاً دون تعاون المختلفين فيما لهم فائدة فيه مشتركة، كعمران المزارع وإقامة المتاجر والمصانع والتوسع في الاختراع وتكثير أنواع البضائع . وهكذا وجدنا الاختلاف الجنسي أيضاً لم يحل دون هذه الفوائد أيضاً ، ووجدناهما لم يمنعا أن يتساكن المتخالفان في بلد واحد وبيت واحد ولم يمنعا أن يرسخ الملك في بلاد كثيرة الملك من أهل دينها ولا أهل جنسها . وإذا رأينا أثراً فظيعاً للاختلاف الديني والجنسي فإنا غبّ التتبع والامعان نجده في الحقيقة أثراً للاختلاف السياسي »[1] . ومن ناحية أخرى لا ينبغي أن نلقي سمعاً للذين يقولون أن تدين الدولة بدين الإسلام هو « عثرة في سبيل ارتقائها » ، فان « هذا الدين هو دين أولئك الذين فتحوا الأرض بلمح البصر[2] فكيف يكون مانعاً من الترقي » ؟ ثم انه دين قوانين واجتماع يساعد العقل بما فيه من الشرائع والآداب الراقية ، كما شهد بذلك هذا المفكر الفاضل النادر الذي « لا يعتقد بالأديان » والذي هو « رجل من الصدق على جانب عظيم » : الدكتور شبلي شميل[3] .

وينبغي ألا يذهب الظن بأحد إلى الاعتقاد بأن الدعوة إلى الروح العمومية وإلى الاتحاد والقوة في «جماعة العرب » هي دعوة تنطوي على تنكر للجماعات الأخرى وللإنسانية . ذلك أن هذه الدعوة تجسد في حقيقتها مضموناً أخلاقياً قوياً هو تجسيد لتلك « القوة الأخلاقية التي كانت لأسلافهم الذين استطاعوا أن يحبوا الناس كما أحبوا أنفسهم ، فكانوا أحباء المعالي والمكارم وخصوم الفظاظة والنذالة دائماً ، وبذلوا جهدهم للإنسانية في سبيل إحياء العدل والإحسان وازهاق البغي والعدوان»[4]. وهي أيضاً دعوة إلى « المجد » لا تتعارض مع أية دعوة مماثلة يمكن أن تستجيب لها أية « قومية » أخرى . ذلك أن « المجد لذة روحية . فهو في حلاوته لدى الروح أمنية

---

(١) الزهراوي : تربيتنا السياسية (٩) ، ص ٥٦ .

(٢) كانت هذه الفكرة ، فكرة الاعتقاد بأن انتشار الاسلام السريع وبناءه لحضارة متنامية الثراء والغنى في فترة قصيرة جداً ، واحدة من الدلائل الاساسية عند مفكري الاسلام المحدثين على أن الاسلام يحمل في ذاته الجوهرية اصول التقدم والتمدن . وهذه هي الفكرة الدافعة في كتاب محمد روحي الخالدي: رسالة في سرعة انتشار الدين الاسلامي ، طرابلس (الشام) ، ١٣١٤ هـ .

(٣) المصدر نفسه ، الافراد والجماعات (النبراس ٢ / ٨) ، ص ٢٩٩ .

(٤) المصدر نفسه ، تربيتنا السياسية (٤) ، ص ٢٩ — ٣٠ .

كل فرد بالاصالة ، وبغية كل أمة بالتبعية . فالآمال كلها إلى المجد مسيرها والاعمال جميعها إليه مصيرها . ولولا المجد لتضاءل الأمل ، ولولا الأمل لبطل العمل (..) المجد لا يأتي إلا بالتعاون . فالمجد الإنساني من حيث هو يكون بتعاون أفراده وجماعاته . ومجد كل قسم من البشر يجيء بتعاون أفراده كلهم . ومجد كل فرد إنما يقام بأن يكون معيناً ومعاناً »(1) .

ولكن كيف يعرف الفكر العمومي للجماعات وكيف يوجد هذا الفكر للجماعات وبالجماعة العرب على وجه التحديد ؟

إن الروح العمومية التي تبلّر « رغائب الجماعة ومطالبها » تظهر أولاً على ألسنة أكثر الأفراد . ثم يكون بين هؤلاء الأفراد « طائفة » هم أشد حرصاً على كل تلك الرغائب ، « فيتقدمون » إلى الملأ بأنهم المرتادون للجماعة الطالبون لها الفوائد والصارفون عنها المضار . « فالنفر الذين يفوزون من هذه الطائفة بإقبال الجماعة وتسليمها إليهم أعنّة الأمور هم الذين يكونون مديري سياستها ، ويكون حينئذ عملهم هذا — أعني الادارة — هو عمل الجماعة عينه . وتنمية الروح العمومية في جماعة ، هي النقطة الأولى في أي بناء سياسي لهذه الجماعة . والزعماء هم « نبات الأسباب والسنن الكونية » ، فيهم تتجسد الروح العمومية وبهم يناط أمر سياسة الجماعة وادارة شؤونها . أما قيام الزعماء في الجماعات فيمكن أن يكون بالانتخابات المعروفة ، أو بالاستعدادات الشخصية ، أو بقرب المهنة والعمل الذي يأخذ به بعض الأشخاص من الأمور العمومية . وبقدر ما يعمل ممثلو الجماعة على تحقيق رغائب « الروح العمومية » يكون هؤلاء الممثلون جديرين بالزعامة والقيادة (2) . ان الواجب الأول للباحث في وسائل الارتقاء للجماعات هو البحث عن الروح العمومية فيها ، فان كان حسناً اجتهد في إنمائه وإشباعها منه وإن كان غير حسن التمس لنفسه بعد ذلك علاجاً وسياسة في موقفه منها والتمس لها ما يرجو من وسائل تغيير ذلك الفكر . أما إذا لم يتعرف لهذه الجماعة على « فكر عمومي » فان الواجب هو الاجتهاد في إيجاد هذا الفكر (3) .

---

(1) المصدر نفسه، تربيتنا السياسية (٤) ، ص ٣٠ .
(2) الزهراوي : تربيتنا السياسية (٧) ، ٤٢—٤٥ (جريد الحضارة ٥٩/٢) ٢٥ مايس ١٩١١) .
(3) الزهراوي : تربيتنا السياسية (٨) ، ص ٤٧ (جريدة الحضارة ٦٢/٢) (١٥ حزيران ١٩١١) .

ولقد كبر أمرا على الزهراوي أن يتبين روحاً عمومية وفكراً عمومياً لدى « العثمانيين » بجماعاتهم الكثيرة ذات الأديان والمشارب والمذاهب والأجناس المتباينة . وعلى الرغم من أنه صادف بعض الصعوبة في تبين الروح العمومي والفكر العمومي لجماعة العرب العثمانيين – بسبب اختلاف أديانهم ومشاربهم ومذاهبهم وأنظارهم أيضاً – فانه رأى « كل هؤلاء العرب المختلفين داراً وديناً ومذهباً ومشرباً متفقين في هذه الأمور : (الأول) التنبه بعد الهجوع الطويل ؛ (الثاني) استحسان التعارف والتعاطف بعد التقاطع ؛ (الثالث) الحرص على تأييد اللسان ومقاومة كل فكرة تقضي بإضافته وإقامة غيره في بلادهم مقامه بالتدريج ؛ (الرابع) الحرص على أن يكون خيرهم من حيث المجموع محترماً ؛ (الخامس) الحرص على أن يكون وجودهم من حيث العلوم والأعمال الصالحة للحياة بصورة تسر أولياءهم في هذه الدنيا وتكبت أعداءهم »[1] .

إن هذه الرغائب والمطالب التي تعكس الروح العمومي عند العرب هي على وجه التحديد ما شغل الزهراوي وصاحبيه رفيق العظم ومحمد رشيد رضا في الفترة التي تقع بين عام ١٩١١ وعام ١٩١٦ ، وهو العام الذي أعدم فيه الزهراوي على يد جمال باشا في دمشق . ومن الواضح أن هذه المطالب تمثل روح ما جاء في « بيان حزب اللامركزية الادارية العثماني » الذي صاغه رفيق العظم في عام ١٣٣٢هـ/١٩١٣م. والذي مثل الزهراوي أصحابه في المؤتمر الذي عقد في باريس في العام نفسه لمطالبة الاتحاديين باصلاح بلاد العرب اصلاحاً اجتماعياً وسياسياً على أساس من الادارة اللامركزية يفرضه « هذا العصر ، عصر التنازع الشديد في ميدان الحياة » . فقد جاء في هذا البيان، الذي ربط الإصلاح الاجتماعي بالإصلاح السياسي ربطاً عضوياً حازماً، أن وجود الأمة السياسي والاجتماعي بين مجاميع الإنسان الحية متوقف على شكل الحكومة »، وأنه « كلما كانت مشاركة الشعب للحكومات أكثر كان وجوده أضمن » ، أي « أن أفضل شكل من أشكال الحكومات هو الدستوري ، وأفضل أشكال الدستوري هو اللامركزية »، خصوصاً في الممالك التي تعددت فيها الفروق والمذاهب واللغات واختلفت فيها العوائد والتقاليد والأخلاق . ذلك أن اللامركزية هي أفضل مرب لأفراد الأمة على الاستقلال الذاتي الذي هو خير وسيلة لترقي

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٩ .

الأمم لأنها ، أي اللامركزية ، «تأبى بطبيعتها أن تكون تبعة الحكم مقصورة على أفراد قليلين تصدر عنهم القوة والعمل إلى كل ناحية من أنحاء المملكة. . .»؛ أنها «توزع التبعة على أفراد الأمة بمقدار ما تعطيهم من السيطرة على مصالح الوطن ، وبسبب ذلك تنزع عنهم ثوب الحياة الاتكالية الخلق الممقوت حياة الاعتماد على غير النفس ، وتفسح أمام كل فرد مجال العمل الواسع في جهاد الحياة ، وتمهد للشعب بلوغ غايات المدنية والترقي والعمران من أقرب سبيل وفي وقت قصير »[1] .

وانه لأمر مؤكد أن أفكار « حزب اللامركزية » السياسية — الإدارية هي التي طبعت فكر الزهراوي وعمله في السنوات الأخيرة من عمره القصير الحافل بالنشاط والحيوية والثورة . ولو قدر للزهراوي أن يشهد الأمل الذي كان يداعب روحه ، وهو الأمل الذي تمثل في النهاية في بناء « دولة عربية » مستقلة ظن كجميع أتباع « حزب اللامركزية » أن الدولة البريطانية يمكن أن تساعد على بنائها ، لذهب فكره وعمله في وجهة جديدة لا ندري مدى غناها وثرائها . لكن « المستقبل » الذي كان يعلم الزهراوي أنه لغز يصعب سبر أغواره ، لغز يعسر تماماً على البشر فك رموزه واختراق حجبه المغيبة ، قد حمل للعرب أكبر خيبة أمل في تاريخهم الحديث. لقد صدق هذا « المستقبل » مخاوف معاصره شكيب ارسلان الذي ظل إلى جانب الاتحاديين في دخولهم الحرب مع المانيا . وعلى الرغم من جهود شكيب ارسلان المخففة في كبح جماح « الاتحاديين » الذين فقدوا أعصابهم أثناء الحرب ، وفي صدهم عما اقدموا عليه من ارسالهم لفريق من مستنيري العرب وكبار رجالهم ، وعلى رأسهم الزهراوي نفسه ، إلى خشبة الإعدام[2] ، فإنه يمكن القول ان الفريقين قد خسرا المعركة : فريق المسلمين الذين وقفوا إلى جانب الاتحاديين العثمانيين ، وفريق المسلمين الذين ابتعدوا عنهم وأرادوا تأسيس « دولة عربية » مستقلة . لقد كانت النتيجة أن دولتين استعماريتين عريقتين ،هما انكلترا وفرنسا، قد تقاسمتا العالم العربي « المحرَّر » من الدولة العثمانية التي انتهت إلى حدود تركيا الطبيعية ، لتفرضا عليه تجزئة جذرية منظمة ، سياسية وثقافية واجتماعية واقتصادية ، ولتخضعاه

(١) بيان حزب اللامركزية الادارية العثماني ، المنار ، مجلد ١٦ ، جزء ٣ ، ١٢٩١ / ١٩١٣ ، ص ٢٢٦ — ٢٢٩ .

(٢) انظر بعض تفصيلات هذه النقطة في : شكيب ارسلان : السيد رشيد رضا وإخاء اربعين عاماً ، الطبعة الاولى ١٣٥٦ / ١٩١٧ ، ص ١٥٠ — ١٥٣ مثلا ، وفي أماكن متفرقة .

لصورة جديدة من « الاستبداد » هي « الاستعمار » المباشر أولاً بالاحتلال ، ثم غير المباشر بزرع « الأعوان » أو « العملاء » . لقد حرمت انجلترا وفرنسا على العالم العربي الحرية كما حرمتها عليه عصور الاستبداد السابقة . وهما لم تكتفيا بتقطيع أوصاله سياسياً وإنما خلقتا الظروف المناسبة التي هيأت فيما بعد لزرع دولة « اسرائيل » حلاً مزعوماً للمسألة اليهودية في أوربا ، وحجر عثرة في طريق تقدم الأقطار المجزأة واتحادها يضاف إلى الصعوبات الداخلية فيها . وبين هذا وذاك أدخل السادة الجدد ، المستعمرون ، العالم العربي في دوامة الأفكار الغربية نفسها . ومع أن تاريخ العالم العربي ابان الاحتلال ، وفي فترة ما بين الحربين الكونيتين ، كان بالدرجة الأولى ، تاريخ «حركة وطنية » خالصة تنشد الاستقلال والتحرر السياسيين ، إلا أن بعض القضايا « الدينية – السياسية » الكبرى قد أثيرت في هذه الفترة ، وخاصة في البلد الذي كان أكثر الأقطار العربية الإسلامية جذباً وتأثيراً : مصر . أما الذي أثار هذه المشكلات فهو ، على وجه التحديد ، الحضور الثقافي الأوربي الذي دعمته ادارة الاحتلال منذ عهد كرومر خاصة ، وهو الذي لقيت مشروعاته « التغريبية » ، التي طبقت تطبيقاً واسعاً في الادارة المصرية ، ترحيباً واسعاً لدى الأحزاب المصرية وخاصة (حزب الأمة) أولاً ، ثم (حزب الوفد) وحزب (الأحرار الدستوريين) . وقد دعمت هذا الحضور الثقافي الأوربي الفعال ودعت إليه بحماسة منقطعة النظير ، تلك العناصر التي تلقت العلم في الغرب ، في فرنسا وبريطانيا خاصة ، من أمثال طه حسين ومنصور فهمي ومحمود عزمي وعلي عبد الرازق . وبطبيعة الحال كان ثمة إلى جانب أولئك وهؤلاء مجموعة قديمة نسبياً من الكتاب المسيحيين ، المصريين أو المهاجرين إلى مصر من بلاد الشام ، من أمثال شبلي شميل وسلامة موسى وفرح أنطون . والحق الذي ينبغي أن يقال هو أن ادارة الاحتلال لم تكبت جلّ صور الحرية في مصر ، وإنما أفسحت مجالاً واسعاً بصورة خاصة لحرية « التغريب » التي وقفت وراءها وشجعتها وحمت دعاتها من ردود الفعل الشعبية . والتي تجلت خاصة في حملة « التغريبيين » على القواعد الإسلامية والمعطيات الدينية ، ليس بقصد اصلاحها وإنما بقصد نبذها نهائياً من أجل إحلال الثقافة الغربية محلها .

٣ – وقصة « التغريب » في العالم العربي ، وخاصة في مرحلة مابين الحربين ، قصة معروفة ، وكل قول فيها يمكن أن يبدو تكراراً لامسوغ له ، فإن مؤرخي الفكر العربي

الحديث ، من الغربيين والعرب على حد سواء ، قد وقفوا عند هذه الظاهرة وحللوها تحليلاً لا مزيد عليه ، لا بل انهم لم ينظروا إلى الفكر العربي الحديث إلا من خلال هذه الظاهرة ومن خلال مصر بالذات التي وجدت فيها ـ بالإضافة إلى لبنان ـ خير موطن ومأوى . ونحن لا يهمنا من هذه الظاهرة إلا وجهها السياسي ـ الديني لا الوجوه الأخرى.ومع ذلك فينبغي القول ان اسماء التغريب الكبرى التي ربطت بما سمّي بـ « الدائرة الصماء »،تظل بالدرجة الأولى هي أسماء أحمد لطفي السيد وشبلي شميل وسلامة موسى وطه حسين ومحمد حسين هيكل وعلي عبد الرازق ومحمود عزمي ومنصور فهمي واسماعيل مظهر . وقد عبر هؤلاء الكتاب عن أفكارهم في كلية الآداب من الجامعة المصريةوفي المنتديات، وفي عدد من الصحف والمجلات على رأسها « الجريدة » ، و« السياسة »، ومجلة (العصور)، و(المجلة الجديدة) . والحق أن بعض هؤلاء الكتاب ، وخاصة من بين المسلمين ، قد ارتدوا في فترة لاحقة ، عن معتقداتهم التغريبية التي تبنوها بعد الحرب الأولى مباشرة ، واقتربوا بشكل قوي واضح من مفهوم خاص للأصالة العربية الإسلامية . وكان على رأس هؤلاء المرتدين اسماعيل مظهر ،ومنصور فهمي ، وحسين هيكل ، وإلى حد ما طه حسين نفسه . أما القضايا التي روج لها هؤلاء المفكرون ، مما يمكن أن يدخل في اطار مفهوم عام جداً للتغريب ، فيمكن ردها إلى ثلاثة مفاهيم أو مواقف رئيسة :

أولها : التغريب بالمعنى الخاص الضيق لهذه الكلمة ، أي بمعنى نبذ الشرق والعرب والإسلام واللحاق مباشرة بالمدنية الغربية بكل حسناتها وبكل سيئاتها . وأبرز من مثّل هذا الاتجاه أحمد لطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين ومحمود عزمي ، الذين ارتبط لديهم مفهوم التغريب بمفهوم « القومية المصرية أو الفرعونية » الضيق المعادي صراحة لكل انتماء عربي وإسلامي وشرقي تاريخي أو ديني أو أدبي . ولم يكن العداء للعربية « الفصحى » ومعركة « القديم والحديث » إلا وجهاً لظاهرة التغريب بهذا المعنى .

ثانيها : الليبرالية ، بحيث تُحرر العقول من كل سلطة عقلية سابقة ، وينظر إلى موضوعات المعرفة والمجتمع والإنسان نظرة عقلية متفردة مدعومة بالفكر الوضعي الخالص . وقد مثل هذه النزعة اسماعيل مظهر وطه حسين . وقد طبق طه حسين التفكير الليبرالي والمنهج الديكارتي ـ الليبرالي في جوهره ـ و « النقد العلمي » على

دراسة الأدب العربي الجاهلي فقرأه قراءة متحررة من كل معطى ديني سابق فانتهى إلى نتائج رأى بعض نقاده أنها خرجت به عن حدود « الاعتقاد الإسلامي » خروجاً ربط اسمه بقضية طويلة عريضة لا مسوغ لعرضها هنا . أما شبلي شميل وسلامة موسى واسماعيل مظهر فقد ارتبطت الليبرالية « العلمية » عندهم بتبني الداروينية أو مذهب النشوء والارتقاء والترويج له ترويجاً واسعاً .

ثالثها : العلمنة ، تبلرت في الدعوة الصريحة إلى تأسيس الدستور على « القانون الوضعي » ، وتأسيس « الدولة » على قواعد « عصرية غربية » ليس للدين الإسلامي أي دور فيها، أو بتعبير مشهور : « فصل الدين عن الدولة » . ومع أن هذه الدعوة قديمة روّج لها هانوتو واللورد كرومر وجميع المفكرين المسيحيين العرب ، وطبقتها عملياً تركيا الكمالية حين ألغت الخلافة سنة ١٩٢٤ إلا أنها قد ارتبطت منذ عام ١٩٢٥ باسم شيخ أزهري « سابق » هو علي عبد الرازق .

إن المفهومين الأساسيين اللذين لهما صلة عضوية مباشرة بالقضية السياسية التي تهمنا في هذا الفصل هما مفهوم « التغريب » بالمعنى الاصطلاحي الخاص ، ومفهوم « العلمنة » . أما الدلالة السياسية لمفهوم التغريب فتكمن في دعوة « التغريبيين » إلى الخروج من الدائرة العربية والإسلامية خروجاً كاملاً أو شبه كامل . وهذا الخروج لا يتبلّر في مجرد الدعوة إلى إحياء قوميات قديمة دارسة ضيقة فحسب ، وإنما يتبلر بصورة خاصة ، في التبني الكامل للقيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للمدنية الغربية وفي الدعوة صراحة للارتباط بأوربا والتبعية لها . لا شك أن انماط التفكير التقليدية الجامدة التي مثلتها في مصر خاصة بعض الأوساط الدينية قد دفعت التغريبيين إلى هذا الخروج من الدائرة العربية الإسلامية ، لكن هذا لم يكن هو السبب الحقيقي أو الوحيد . فإن الأوساط التي خرج منها التغريبيون ــ الأوساط البورجوازية المصرية المرتبطة بالاستعمار البريطاني ــ والأوساط الدينية الإسلامية المتسمّرة عند مجموعة من القيم الدينية الإسلامية التي كفت عن الفاعلية ، والتتلمذ على الغربيين في فرنسا أو انجلترا ، والعناصر التي ربتها « الادارة الانجليزية» . هي التي ينبغي أن تُعزى إليها بالدرجة الأولى عملية التحلل والانعتاق من الدائرة العربية والإسلامية . والذي يثير الاهتمام لدى الكتاب التغريبيين ــ من المصريين خاصة ــ هذا الانقياد الكامل والاستسلام العجيب للقيم الغربية ، وهذا الغياب المطلق لكل روح نقدية بازاء هذه

القيم . فلقد اشتعلت رؤوسهم ذكاء ونقداً للمدنية العربية الإسلامية بينما تقلص هذا الذكاء تقلصاً كاملاً بازاء المدنية الغربية التي كانت تلاقي في عقر دارها ، في الفترة نفسها ، انتقادات لا ترحم . وانه ليكفي ، كشاهد على واقع هذا الحال ، أن نتأمل في موقف واحد من كبار التغريبيين في تلك الفترة ، هو طه حسين : فبينما هو يصطنع المنهج الديكارتي في دراسته للشعر الجاهلي — وهو منهج لا يخلو من الرصانة لكنه أيضاً لا يخلو من التحكم — فإنه في مقترحاته الثقافية لمستقبل مصر يخون هذا المنهج ؛ فهو يتنكر للثقافة « التاريخية » لا من أجل أن ينهج نهجاً ديكارتياً فيوجه فكره نحو المعطيات المباشرة للفكر يتأملها نقدياً ويستنبط منها مقترحات تستجيب استجابة أفضل للواقع المعطى ، ولكن من أجل أن يستبدل بها مرة واحدة وبلا فحص معطيات الغرب التي لا حضور لها مباشرة أمام الوجدان والفكر المصريين [1] .

وانه لمن الممكن لدارس الفكر التغريبي المصري إذا ما أغراه البحث عن الأسباب أن يعزو غياب التوازن في هذا الفكر إلى أحد أمرين : فهو إما أن يكون نتيجة لهزيمة نفسية ثقافية ولدتها الهزيمة السياسية ، أي أن المغلوب يميل دوماً إلى تقليد الغالب ، بحسب رأي ابن خلدون القديم ؛ وإما أن « تجربة » هؤلاء المفكرين قد كانت كاملة من وجه، ناقصة من الوجه الآخر : فهي كاملة من حيث إنهم قد عانوا معاناة كافية حالة « الانحطاط » في المدنية العربية فكان من الطبيعي تماماً أن ينفروا منها ؛ وهي ناقصة من حيث إنهم حين اتصلوا بالغرب لم يتصلوا به إلا لفترة قصيرة وفي حدود ضيقة لا تكفي لتعريفهم على جميع وجوه هذه المدنية ، فضلاً عن أنهم قد عرفوا هذه المدنية وهي في أوج تقدمها وقمة انجازاتها . ولا شك أن المفكرين المسلمين الذين سقطوا سقوطاً كاملاً في أحضان المنظومة الليبرالية العلمانية — التغريبية قد كانوا يفتقرون إلى قوة في النفوس ونفاذ في الرؤية وبعد في النظر وحس نقدي على درجة عالية من التوازن . أما الذين وقفوا في الطرف الآخر من الحلبة ، وأعني المفكرين الدينيين التقليديين ، فقد كانوا هم أيضاً يفتقرون إلى عين هذه الصفات ؛ ذلك أن استسلامهم الكامل لسلطة الماضي وللقيم التقليدية ولمفاهيم دينية كفت عن الفاعلية والتأثير ، ولمناهج وقفت عند الأقدمين ، لم يكن من شأنه إلا أن يدفع

---

(١) طه حسين : في الشعر الجاهلي ، القاهرة ، ١٩٢٦ ، ومستقبل الثقافة في مصر ، القاهرة ١٩٣٨ .

« المحدثين » إلى أن يديروا ظهورهم لهذه المفاهيم وتلك المناهج . قد يكون لهجوم طه حسين على الأزهر والأزهريين ما يسوغه ؛ وقد يجوز لواحد كعلي عبد الرازق أن يقف « على أطلال الأزهر » ويرثيه ويرثي أهله ، ولكن الأزهر والأزهريين لم يكونوا سوى « قرويين » و « فلاحين » و « فقراء » قصيري الباع ضعاف القوة ، لم ترسلهم البورجوازية المصرية وادارة الاحتلال إلى باريس ولا إلى لندن ليحصّلوا العلم « المتقدم » ويقرأوا مونتسكيو وهوبز وروسو وكونت وداروين، بحيث يتقبلون بصدر رحب دعاوى كل « تغريبي » عائد ليس له من رغبة سوى نقض البيت وإسقاطه على رؤوسهم . ومن أين للأزهريين التقليديين أن يمتلكوا الأسلحة التي تذرع بها التغريبيون من منطق سليم وسفسطائي على حد سواء !

وفي كل الأحوال لم يكن وضع النقاط فوق الحروف ممكناً إلا بفضل فئة من المفكرين عرفت الغرب والشرق على حد سواء ، وخبرت مدنية العرب ومدنية الغرب بلا رياء وبلا ضعف وتخاذل . ولم تكن الأقطار العربية الخاضعة لموجة « التغريب » لتفتقر إلى مفكرين من هذا الطراز . لا شك أن أمثال محمد رشيد رضا ومحب الدين الخطيب [1] — وهما كاتبان دينيان بالدرجة الأولى، آمنا بقيمة الغرب وفوائده على الرغم من أنهما لم يخبراه حقيقةً ولم يعرفاه معرفة كافية — قد قاموا بواجبهم في صد الهجمة التغريبية — العلمانية — الليبرالية ، لكن أمثال منصور فهمي المصري الذي بدأ حياته تغريبياً ينتقد تصور الإسلام لدور المرأة الاجتماعي في رسالة قدمها للسوربون ثم ارتد بعد حين عما جاء فيها ، ومحمد كرد علي السوري الذي عرف الشرق والغرب على حد سواء ، والإسلام والأزمنة الحديثة بدرجة كافية ، ومحمد حسين هيكل المصري الذي تزعم الليبرالية التغريبية من عام ١٩٢٢ حتى عام ١٩٣٣ ثم ارتد ليضع « حياة محمد » في مكانها الصحيح ، واسماعيل مظهر الذي بدأ داعية أكبر لليبرالية والنشوئية ، ثم علال الفاسي الذي ناضل من أجل استقلال المغرب وحريته ومن أجل الإسلام والعرب من خلال المنظومة الفكرية العربية — الإسلامية والمنظومة الغربية على حد سواء — هم الذين يصح أن يستمع إليهم باهتمام أكبر في

---

(١) انظر مقالات محب الدين الخطيب في مجلة (الفتح)، وفي مجلة (الزهراء) ، الاصلاح الاسلامي والإعداد له، الزهراء، مجلد ٢، جزء ١٠ شوال ١٣٤٤ (٥٩٣ — ٦٠٠) ، محافظون : الزهراء، مجلد ٣ ، جزء ١ (ص ٢ — ٦) ، حملة التجديد والاصلاح (الزهراء، مجلد ٤ ، ج ١ و ٢ ، ص ٢ — ٩، ١٣٤٦ هـ ، و (خطأ اسلوب بعض دعاة التجدد) لمحمد عزة دروزة ، الزهراء ، مجلد ٣ ، ج ٦ ، سنة ١٣٤٥ هـ .

هذه القضية القائمة على مجموعة من التجارب الناقصة أو المبتورة . ويكفينا هنا أن نتذكر مواقف بعض هؤلاء المفكرين من أجل تبين الصورة النهائية التي بدت لهم عليها هذه المسألة .

أما منصور فهمي فقد انتبه إلى « السقطة » الكبرى التي تعرض لها طه حسين حين عطل قواه عن الإبداع الأصيل تعطيلاً كاملاً ليسير بحسب طرائق « الغير » سيراً مطلقاً (١) : «ان ما لحقنا عن الغربيين واتخذناه من مكتشفاتهم واصطنعناه من مخترعاتهم كان لا بد لنا من اتخاذه واصطناعه لأن الخبرات التي تثمرها عقول البشر ليست وقفاً على ناحية من نواحيه . ولكن هناك فرقاً بعيداً وبوناً شاسعاً بين من يأخذ عن غيره ويستعين بطرائق هذا الغير وبين من يأخذ عن الغير ليركن إلى ما يأخذه فيعطل قواه المواتية ونشاطه الكمين . وشتان ما بين من يأخذ سلاح الغير ليقهره به ، وبين من يتخذ سلاح الغير ليكون له إماماً (...) اولا يرى من يدعونا ويريدنا على أن نمعن في الاقتداء بالغربيين في مسائل الثقافة أو في غيرها أنه إنما يدعو في نفس الوقت إلى استساغة موقف الاستكانة والركون إلى الانقياد ؟ على الأمة التي تريد عزتها أن تمعن في الابتكار بمعاني هذه العزة وبرغبتها في أن تغاير غيرها من الأمم بمشخصات وصفات ترفعها عن غيرها من الأمم » .

وهو يحدد تحديداً أدق الموقف النقدي لـ « الأمة العربية » — لا « الأمة المصرية » — من الحضارة الغربية فيقول :

---

(١) عبر طه حسين في « المرحلة التغريبية الخالصة » من حياته عن آرائه ، التي تذكر بآراء سلامة موسى ، في كتاب « مستقبل الثقافة في مصر » الذي نشره في عام ١٩٣٨ ، أي بعد عامين من توقيع المعاهدة الانجليزية — المصرية التي انهت الاحتلال « رسمياً » ، وبعد عام واحد من اتفاقية مونترو التي ألغت « الامتيازات » . وقد اعتقد طه حسين في هذا المؤلف أن مستقبل مصر مرهون بأخذها بمثل الحضارة الانسانية ، وبالفضائل المدنية والديموقراطية التي مثلها الغرب في حياته الحديثة . واكثر من ذلك ، اعتقد طه حسين أن المعنى الحقيقي للمعاهدة الانجليزية — المصرية ولاتفاقية مونترو يكمن في أن على مصر ، لكي تصبح جزءاً من العالم الحديث ، أن تصبح جزءاً من أوروبا ، وأن تسير سيرة الأوروبيين في الحكم والإدارة والتشريع : « علينا أن نصبح أوربيين في كل شيء ، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات » . وهو يقبل التميز القائم بين « الشرق الروحي » والغرب «العلمي » . لكنه يعتقد أن مصر تنتمي إلى الغرب لا الى الشرق ، وأن ما يربطها بالشرق من مصالح اقتصادية وسياسية هو عابر وسطحي ؛ أما الوحدة الدينية فتظل قاصرة عن أن تكون أساساً لأسرة اجتماعية — سياسية . ويرى طه حسين أن تاريخ مصر قد تحقق دوماً مع اليونان من خلال الصلات العضوية الجوهرية بالمدنيات الغربية ، وأن مصر قد استعادت منذ ابن طولون « شخصيتها القديمة » . أما تطورها الحديث فلا بد من أن يتم ، بل ينبغي أن يتم ، داخل مدنية الغرب الحديث نفسه .

« نحن وفق مقومات فكرنا العربي الإسلامي لا نقبل عيوب الحضارة الغربية ، ونواجهها مواجهة الإصلاح والنقد حتى نقارب بين المثل الأعلى لأمتنا وبين الواقع . والمفكر يجب أن يعيش عصره—هذا إيماني — ولكنه مكلف بتحويله إذا انحرف، والتحفظ على اندفاعاته وتعديل المجرى أمامه ليصل إلى الغاية المثلى . والغايات العليا والكبرى للأمم لا تتم دفعة واحدة ، ولكنها تتم على مراحل . ولا يمكن أن تنتقل أمتنا العربية من واقعها الذي يقف الآن في مرحلة الجزر إلا على مفهوم واضح ببناء أساس فكري روحي سليم يمكن أن يواجه القيم والأفكار القادمة من الشرق أو الغرب حتى لا تجرف كياننا ولا تجعلنا ممسوخي الشخصية » .

ثم هو يبين بوضوح كامل مباينة ظروف العالم العربي لظروف العالم الغربي وبالتالي وَهَن ربط سماء العرب بسماء الغرب فيقول :

« اننا منذ أوائل القرن نظرنا إلى أوربا واتخذناها مثلاً نحتذيه ! أيهما يا ترى أهدى إلى الحق وأوفى إلى سبيله : ذاك الذي يجد أن حياتنا الاجتماعية تظل في عوج واضطراب ما دمنا لا نحتذي أثر الغرب ونقدم على اصطناع مثله في صراحة وعزم ، أم ذلك الذي يرى أن أمتنا ليست كأمم الغرب في كل شيء ، وان اتخاذ أكثر نظم الغربيين لا يجدي في رفعنا وإسعادنا وقد يعود علينا بالشقوة والخسران ! وقد يجرنا القادة إلى اتباع اوربا مما هو أبعد الأمور عن طباعنا . فهل المستطاع بعد ذلك أن يسهل علينا الرجعة والنكوص ! ليست بيئتي هي بيئة الغرب . فهذه سماؤها غير سماء الغرب ، وهذه لغتها غير لغته وهذا ما ورثناه من عادات ومحن وظروف وصروف غير ما ورث الغرب . أتكون مكوناتنا غير مكوناته ومميزاتنا غير مميزاته وظروفنا وصروفنا غير ظروفه وصروفه ثم يراد منا أن نكون كالغربيين ! ويحاول داعية صريح أن يقنعنا بأن نتخذ من الغرب إماماً نأتم به في كليات ما يسير عليه الغرب وفي جزئياته ! إن النفس لتدعوني أن أحتفظ بالخصائص التي أراد الله أن يميز بها أمة أنا من بينها ، وأن أتمسك بميراث انحدر إلى بلدي منذ قرون وأن أستوحي ما يوحي به تاريخي . على الأمة التي تريد عزتها أن تغاير غيرها من الأمم بمشخصات وصفات » .

وأخيراً يدافع عن العرب والعربية الفصحى والإسلام معرّضاً بسلامة موسى ، وحسين هيكل في المرحلة التغريبية — فيقول :

« ان أصحابنا المجددين لا يرضيهم إلا أن نكون عصابات تتناحر . ففئة تهاجم العرب وتاريخهم ، وفئة تهاجم الأزهر وتعاليمه ، وفئة تجرّح الدين وتقاليده ، وفئة تهدم اللغة الفصيحة ، وهكذا دواليك حتى تصبح مصر في عراك دائم وفتنة شاملة وكرب موصول . ما هي الآراء القيمة التي يذيعها بعض الكتاب باسم التجديد ؟ كل ما عندهم أنهم يتكلمون عن اللغة الفصيحة وبُعدها عن اللغة العامية . وهذا يدل على جهلهم بلغات الأمم الحديثة . فمثلاً اللغة الانجليزية تكتب فيها الكلمة بشكل وتنطق بشكل آخر . واللفظة الواحدة ينطقها الاستاذ في مدرسة أو جامعة بلهجة خاصة وينطقها عامل الترام مثلاً بلهجة أخرى . والحال كذلك عند الفرنسيين . ومع ذلك لم نجد في الأمم الحية من يقول بإحلال العامية محل اللغة الفصيحة. ويتكلمون عن القومية المصرية ويريدون بذلك أن تنفصل مصر عن أمم الشرق . وهذا خطأ . ومن العجيب أن سلامة موسى وحسين هيكل يتكلمون كثيراً عن الإنسانية وروابطها الأدبية والعلمية ثم ينسون ذلك كله حين يجري ذكر العرب والمسلمين . فهل أصبح العرب والمسلمون شعبة أخرى لا يصح أن يرتبط بها المصريون » (١) ؟

اما محمد حسين هيكل الذي كان رئيساً لتحرير (جريدة السياسة) فقد انتهى في حدود عام ١٩٣٣ إلى ملاحظتين أساسيتين : **الأولى** ادراكه لأزمة روحية بدأ الغرب يعاني منها منذ عام ١٩٢٠ ويلتمس لها علاجاً في فلسفة الهند ؛ **والثانية** ادراكه لظاهرة غريبة في اتجاه السياسة الأوربية تتمثل في دعم نشاط التبشير المسيحي في الأمة الإسلامية وفي تأييد السياسة الغربية لأنصار الجمود الإسلامي . وقد نبه هذا إلى ضرورة التأمل في رسالة العرب والإسلام وإلى بيان المخاطر الثقافية والسياسية التي تنطوي عليها الجهود الأوروبية المباشرة وغير المباشرة في تغريب « الشرق » ، وقد لخص حسين هيكل أهداف التغريب في ثلاث نقاط : ١) قطع صلة الشرق بماضيه جهد المستطاع في كل ناحية من النواحي ، وقطع صلة العقيدة والتفكير بين الماضي والحاضر ، ٢) صبغ ماضي الشرق بلون قاتم يرغب عنه أهله ويرون فيه عاراً عليهم ، ٣) أن يصبحوا عيالا على الغرب يتطلعون إليه في إعجاب وتقديس ويرون في خضوعهم له شرفاً كبيراً . وقد انتبه هيكل — كما نبه — إلى خطورة الكلمة التي أطلقها زويمر في مؤتمر المبشرين الذي عقد عام ١٩٢٧ في جبل الزيتون بفلسطين ، محدداً « أغراض

(١) نصوص مستقاة من انور الجندي : يقظة الفكر العربي (مرحلة ما بين الحربين) ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٢٨٥ — ٢٨٧ .

التبشير المسيحي » وقائلاً : « ليس غرض التبشير المسيحي وسياسته ازاء الإسلام هو إخراج المسلمين من دينهم ليكونوا مسيحيين – إن المسلم لا يمكن أن يكون مسيحياً مطلقاً ، والتجارب دلتنا ودلت رجال السياسة المسيحية على استحالة ذلك – ولكن الغاية التي نرمي إليها هي إخراج المسلم من الإسلام فقط ليكون ملحداً أو مضطرباً في دينه ، وعندما لا يكون مسلماً ، لا تكون له عقيدة يدين بها ، عندها يكون المسلم ليس له من الإسلام إلا اسم أحمد . والملحد هو أول من يحتقر الإسلام والمسلمين » .

وينتهي هيكل إلى تقرير ما انتهى إليه من اعتقاد على النحو التالي : « لقد خيل إليّ زمناً كما لا يزال يخيل إلى أصحابي أن نقل حياة الغرب العقلية والروحية سبيلنا إلى النهوض . وما أزال أشارك أصحابي في أننا ما نزال في حاجة إلى أن ننقل من حياة الغرب العقلية كل ما نستطيع نقله . لكني أصبحت أخالفهم في أمر الحياة الروحية وأرى ما في الغرب منها غير صالح لأن أنقله . فتاريخنا الروحي غير تاريخ الغرب وثقافتنا الروحية غير ثقافته (. .) خضع الغرب للتفكير الكنسي على ما أقرته البابوية المسيحية منذ عهدها الأول ، وبقي الشرق بريئاً من الخضوع لهذا التفكير بل حوربت المذاهب الإسلامية التي أرادت أن تقيم في العالم الإسلامي نظاماً كنسياً أهوَلَ الحرب ، فلم تقم لها فيه قائمة أبداً . بذلك بقي الشرق مطهراً من الأسباب التي أدت إلى اضطراب الغرب الروحي وإلى ثوراته السياسية التي نشأت عن هذا الاضطراب .. (و) بقيت الثقافة الروحية في الشرق حرة طليقة لم تقيد إلا حين قعد الجهل بالناس ففترت الأذهان وخمدت القرائح وجمدت القلوب . لم تعرف عصور الازدهار الإسلامي قيداً لحرية الفكر ما كان صاحبه بريء القصد يبتغي برأيه سبيل الحق . ولم يعرف المسلمون أن الذنوب يغفرها غير الله . (. .) كيف نستطيع أن ننقل ثقافة الغرب الروحية للنهضة بهذا الشرق وبيننا وبين الغرب في التاريخ وفي الثقافة الروحية هذا التفاوت العظيم ! لا مفر إذاً من أن نلتمس في تاريخنا وفي ثقافتنا وفي أعماق قلوبنا وفي أطواء ماضينا هذه الحياة الروحية نحيي بها ما فتر من أذهاننا وخمد من قرائحنا وجمد من قلوبنا » .

لقد « حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية وحياته الروحية لنتخذها جميعاً هدى ونبراساً ، لكنني أدركت بعد لأي أنني أضع البذر في غير منبته فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ولا تنبت الحياة فيه . وانقلبت ألتمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعين موئلاً لوحي هذا العصر ينشىء فيه نشأة جديدة فإذا الزمن واذا الركود العقلي قد قطعا ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب قد يصلح بذراً لنهضة

جديدة . وروّأت فرأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويثمر (..) لذلك لم يكن لنا مفر من العود إلى تاريخنا نلتمس فيه مقومات الحياة المعنوية لنتقي الخطر الذي دفعت الفكرة القومية الغرب اليه » [1] .

وإلى ما يقرب من هذاالاقتناع ـ على الرغم من بعض المباينة ـ ذهب اسماعيل مظهر صاحب مجلة (العصور) الليبرالية العلمانية التغريبية ، الذي شهر في الأوساط الأدبية بترجمته العربية لداروين ، فقرن ، في (المقتطف) في عام ١٩٤٥ ، العروبة بالإسلام ، مؤكداً أنه « ينبغي لكل عربي أن يكون في دخيلة نفسه عربياً روحـاً ونفساً ، مثله الأعلى آداب العرب وآداب الإسلام وسياسته الدنيوية سياسة العرب وسياسة الإسلام» ، وأن هذا المثل الأعلى « يوحي إليك بأنك إن لم تكن حراً فلست بعربي ولا بمسلم وانك إذا لم تكن مستقلاً فلست بعربي ولا بمسلم (. .) فإذا قال أحدنا جامعة إسلامية فإنما يعني جامعة عربية روحها الإسلامية ، وإذا قال أحدنا جامعة عربية فإنما يعني جامعة إسلامية روحها العربية . وكل قول يباين هذا القول خطأ وكل منزع يخالف هذا المنزع شعوبية خسيسة » [2] .

أما زكي مبارك فصب جام غضبه على الفرنسيين وعلى بعض الكتاب العرب الذين يدعون إلى العربية العامية ، وكذلك على ماسينيون الذي دعا إلى تفريع العربية إلى لغات كما تفرعت اللاتينية ، فكتب في عام ١٩٣٢ يقول : « إن الفرنسيين يريدون أن يختصروا الطريق ، هم يريدون أن يستريحوا من اللغة العربية والإسلام ، وسيلتهم إلى ذلك أن يقنعوا بعض الأنذال من أهل الشرق بأن اللغة العربية أصبحت في عداد اللغات الميتة وأن الإسلام لا يصح أن يكون أساساً لمدنية جديدة وأنه لا يليق بالرجل العصري أن يكون متديناً لأن الديانات لم تكن إلا لهداية الرعاع (. .) وهم يقولون ذلك حرصاً على منفعة أتباعهم في المستعمرات الفرنسية فيما يزعمون ، ولكن الغرض المستور هو القضاء على التقاليد العربية الإسلامية ليخلو الجو للغة المستعمرين الأبرار وأنصار العلم والإنسان . ولقد وقف أحد المستشرقين الفرنسيين يخطب في بيروت ـ وكان من مهمته أن يبث سمومه في الشباب السوريين ـ فزعم لهم أن كرامة اللغة

---

(١) السياسة اليومية ١٩ يونيو ١٩٣٣ ، وانور الجندي : يقظـة الفكر العربي ، ص ٢٩١ ـ ٢٩٦ .

(٢) المقتطف ، ابريل ١٩٤٥ : (بلاد العرب للعرب) ، ص ٣٠٩ ـ ٣١٢ .

العربية توجب أن تتفرع إلى لغات عديدة كما تفرعت اللغة اللاتينية (. .) ومن نوع هذا الخلط ما زعم ذلك المستشرق المغرض عن الحروف العربية.فلقد ألقى محاضرة في الكوليج دي فرانس ابان فيها أنه لا حياة للغة العربية إلا إذا كتبت بحروف لاتينية ! لم يبق إلا أن القوم يريدون أن ينحدر العرب إلى مثل ما انحدر إليه الترك ليضيع جزء مهم من شخصية اللغة العربية وليسهل قطع ما بيننا وبين أسلافنا من الأواصر الأدبية والروحية ــ وفي ذلك تيسير لمهمة الدساسين الذين يريدون قتل الشرق باسم العلوم والآداب » [1] .

ومنذ وقت مبكر ، قبل عام ١٩٢٥ ، حدد العلامة السوري محمد كردعلي ، صاحب (المقتبس) العلاقة بين « القديم » و « الحديث » وبين الشرق والغرب على نحو يمكن القول إنه يمثل الصورة التي قدر لها السيادة في الأوساط الفكرية العربية ــ الإسلامية في النصف الأول من القرن الحالي . فهو بعد أن يرد إلى عهد السلطان سليم الثالث أصول الحرب بين أنصار القديم من المتدينين الذين لا يعترفون بغير علوم الدين التقليدية ، وبين أنصار الحديث الذين لايريدون الأخذ بفنون الغرب العسكرية والتقنية فحسب وإنما أيضاً بجملة مثله وفلسفاته وعاداته ، يلخص الوضع الذي انتهت إليه الأمور في مطلع القرن على النحو التالي : « ها قد أصبحنا بعد هذا النزاع بين علوم الدين وعلوم الدنيا والأمة شطرين : شطر هو إلى البلاهة والغباوة ، وشطر إلى الحمق والنفرة . وبعبارة أخرى نسينا القديم ولم نتعلم الجديد . ومن الغريب أن معظم المستنيرين بقبس العلوم الأوربية منا لا يرجعون إلى آداب دينهم ، ويميلون في الظاهر والباطن إلى أن يكون الدين فقط جامعة تجمع الأمة على مثال الجامعات السياسية والجنسية . وإذا سـألتهم عن الحلال والحرام وعما شرعته الأديان صَعَّروا لك خدودهم وقالوا لك ان الأمة تعيش بحديثها دون قديمها وإن ذلك القديم إن لم يضرنا الأخذ به فهو لا ينفعنا . والعاقل لا يقبل إلا على ما ينفعه ويعلي قدره . تلك هي شنشنة أنصار الحديث أو الملاحدة والزنادقة الطبيعيين كما يطلق عليهم المتدينون . وهذه حالة هؤلاء مع أولئك وستكون الغلبة لأنصار الحديث إذا لم يقم خصومهم بلم شعثهم على صورة معقولة مقبولة . وبين هذين الفريقين فريق ثالث اختار التوسط بينهما

(١) نقلا عن انور الجندي ، المصدر السابق ، ص ٢٩٧ – ٢٩٨ .

فلم ير طرح القديم كله ولا الأخذ بالحديث بجملته ، بل آثر أن يأخذ النافع من كل شيء ، ويضم شتاته »[1] .

وكرد علي ممن ينتمي بطبيعة الحال لهذا الفريق الثالث « المعتدل » الذي لا يقاومه « العقلاء » من أهل الفريقين الآخرين مقاومة فعلية . ولذا فانه يسمح لنفسه بأن يقول للجامدين على سطور القديم إنه « لا قيام لأمرنا بغير الأخذ من مدنية أوربا » ، وبأن يطالب أنصار الحديث بأن يدركوا « بأن هذه المدنية الجديدة التي بهرتهم بزخارفها وسفاسفها لا تنفعهم وتنفع بني قومهم إلا إذا رافقها ما يجمّلها من علوم الأسلاف وآدابهم » . فإن الاقتباس من المدنية الغربية ومزج « المقتبس » بأجزاء المدنية العربية ، على نحو ما فعلت اليابان ، هو خير وسيلة يمكن اتباعها . و « كل عاقل عرف تاريخ هذه الأمة (العربية) يرى الخير كل الخير في احتفاظها بقديمها وضم كل ما ينفع من هذا الجديد على أن تكون للدين والعلم حريتهما فتكون المعتقدات بأمن من طعن الطاعنين بها ، كما تجري المدنية على الشوط الذي يراه . وإذا رأى بعضهم في بعض المعتقدات ما لاينطبق على روح الحضارة والعلوم العصرية فالاولى أن يطبقوا العقل على النقل كما هو رأي كبار علماء الإسلام منذ القديم. وإذا عجزت عقولهم عن ذلك فالأجدر بهم أن يأخذوا بعض القضايا بالتسليم ويتركوا العالم حراً يسير وحده دون أن يعوقه عائق . وما نخال كل عاقل إلا ويعتقد أن صحيح النقل لا يخالف صريح العقل »[2] .

لقد كان محمد كرد علي حريصاً كل الحرص على « الشخصية العربية » وعلى أصالة هذه الشخصية وضرورة إغنائها . وقد أراد أن يتخذ من تشدد الأمم الحديثة في عاداتها ولسانها وقيمها مثلاً تحتذيه الأمة العربية في « الدور الجديد » ، هذه الأمة التي كان أبناؤها يفتحون البلاد ويدخلون إليها من عاداتهم وأخلاقهم ما هو في استطاعتهم ويأخذون ما ينفعهم وما لا غنية لهم عنه » . بتعبير آخر أعجب كرد علي ، كما أعجب كثير من معاصريه ، بكتاب ديمولان : « سر تقدم الانكليز السكسونيين » الذي ترجم إلى العربية وكان له رواج واسع ، فآمن بأن « كل أمة في القديم والحديث تأخذ من غيرها ما يناسب أو (ما) تدخله الأحوال في روحها وجسمها على غير

---

(١) محمد كرد علي : القديم والحديث ، المطبعة الرحمانية بمصر ط ١ ، ١٣٤٣/ ١٩٢٥ ، ص ٣.

(٢) المصدر السابق ، ص ٥ - ٦ (والمقتبس ، المجلد ٤) .

شعور منها » . لكن رجاءه قد انعقد مع ذلك على أن يكون الدور الجديد الذي يدخل فيه العرب اليوم دور التجدد والنشوء الاجتماعي الكبير فننبذ كل ما لا يمس أصلاً من أصولنا القديمة ونقبل كل جديد فيه النهوض والاعتلاء وأن يعطينا الغرب القدر الذي أخذه من علم أجدادنا نستعين به على قيام أمرنا ، «فإن الأيام دول والدهر بالناس قلّب حوّل » [1] . وقد رأى كرد علي في « العقول الكبيرة » و « المثقفة » التي تفكر وتمحّص وتدبر وتدرب أملاً عظيماً للأمة في طلبها الارتقاء في حلبة العراك الكوني ، كما رأى في « تكثير سواد أرباب الرأي » والأخذ بأيديهم وتشجيعهم وشد أزرهم وسيلة مثلى لتعجيل هذا الارتقاء ، مصراً دوماً على الاعتقاد بأن « التحرير السياسي للعالم العربي لا يمكن أن تقوم له قائمة إذا لم تكن « أسباب التحرير العلمي » ماثلة بصورة حية [2] . أما الهدف الذي وضعه هو نصب عينيه من « نبث دفائن المدنية العربية وبث خزائن الحضارة الغربية » فلم يكن يخرج عن هذا التصور . وهو حين أسس « المقتبس » الدمشقية ونشر فيها ما نشر من مقالات تدور على موضوعات العلم والاجتماع والتاريخ والأدب والنقد والتربية إنما كان يأمل في أن يعتبر أبناء العرب وبناتهم بها في تأليف الوحدة الاجتماعية العربية ؛ فمفاتيح كنوز الأجداد التي انتقلت إلى النشء بالارث الصحيح لا غنية لهم عن معالجتها بالفتح لاستمالة ما فيها والاستظهار بمعنوياتها ثم بمادياتها ، لأن هذا الحاضر الذي يحاول البعض الاقتصار عليه هو ربيب ذاك الغابر ووليده بل سليله وحفيده وطريده . والجمود على القديم هو العقم بعينه ، وقطع الصلة مع المدنية العربية مضرة ومعرة . ولا خير فيمن جهلت أصوله ولم يتخلق بأخلاق جيله وقبيله [3] .

ومعنى ذلك أن التأصل في التاريخ والتجذر في أعماقه والالتحام به باعتباره امتداداً عضوياً ضرورياً هو شرط أساسي لكل ترق في معركة العصر الحديث . لكن هذا الامتداد التاريخي ينبغي أن يغطي الحاضر أيضاً ويفتح الطريق للمستقبل بقبول « كل جديد في النهوض والاعتلاء » . ولم يكن هذا « الجديد » بطبيعة الحال سوى « روح

---

(١) المصدر السابق ، (علاقة العرب بالغرب ، محاضرة القاها في النادي العربي بدمشق في ١٤ شعبان ١٣٣٧ / ١٩١٩ ونشرت بجريدة المقتبس) ، ص ٣٧ — ٤٢ .

(٢) محمد كرد علي : غرائب الغرب ، المطبعة الرحمانية بمصر ، ط ٢ ، ١٣٤١/ ١٩٢٣ ، ج ٢ ، ص ٣٢٥ .

(٣) المصدر السابق ، فاتحة الكتاب .

الحضارة الحديثة » . أما هذه الروح فقد تمثلت لدى كرد علي ومعاصريه في « العلوم العصرية » بالدرجة الاولى بحيث أصبحت الصورة المثلى العامة للحياة التي ينبغي على العرب والمسلمين أن ينشدوها ترتد إلى مركب من القيم الروحية العربية ــ الإسلامية والقيم العلمية الحديثة التي تبلرت في صورة منجزات مادية ارتبطت لدى غالبية الكتاب المسلمين حتى أيامنا الراهنة بمصطلح « القيم المادية » .

وقد اتخذ مركب الجمع بين المدنية العربية والمدنية الغربية لدى الكاتب الفلسطيني اسعاف النشاشيبي صورة الجمع بين « قلب عربي » و « عقل أوربي » . أما هذه المدنية التي أبدعها (العقل الأوربي) فهي مدنية النظام والعلم والفن والقوة [1] . وفي رأيه أن حياة العرب وبقاءهم مرهونان بالأخذ بأسس هذه المدنية : « فالخير كل الخير في أن نعرفها ، والشر كل الشر في أن نجهلها . وإنا إذا عاديناها وهي السائدة الساطية استعلتنا . وإنا إذا نابذناها ونبذنا عليها حقرتنا . وهي مدنية قد غمرت الكرة الأرضية. فليس ثمة عاصم وإن أويت إلى المريخ ، والعربيّ الذي يكره إلينا هذه المدنية ويثاب علمها ونظامها وفنها ويسخر من روادها هو عدو لأمة العرب أو هو « صديق ضال » أو « أحمق » قد ضيع عقله فلزم « التصدق » به على ابليس » [2] .

أما علال الفاسي فقد وضع ، في الخمسينات من القرن الحالي ، هذه القضية في صورة يمكن القول إنها تمثل آخر ما استقر عليه الفكر الإسلامي الحديث في العالم العربي . ومن الواضح أنه يستبدل بثنائية القديم والحديث وفكرة الثبات الحضاري ، فكرة قائمة على التمييز بين «العصرية والمعاصرة» وعلى مفهوم الحركة والتغير الحضاري ذلك أن « أعظم طابع يميز الديانة الإسلامية هو بناؤها على أصول متينة تجعلها قابلة للتطور والسير دائماً إلى الأمام » ، وان الإسلام أراد أن تكون دعوته حركة دائمة تبعث على « النظر والتفكير والعمل التقدمي الدائب » على ضوء تقلبات الزمن واتجاهات الحياة ، بحيث تتحقق دوماً الغاية من خلق الانسان « وخلافته » : عمارة الأرض وإصلاحها من أجل خير الإنسان في الدارين على حد سواء [3] . والأمة

---

(١) اسعاف النشاشيبي : قلب عربي وعقل اوربي، القدس ١٣٤٢ هـ، المكتبة السلفية بمصر ، ص ١٢ — ١٥ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٣— ١٥ .

(٣) علال الفاسي : النقد الذاتي ، المطبعة العالمية بالقاهرة ، ١٩٥٢ ، ص ١١٠ — ١١٢ .

الإسلامية، كغيرها من الأمم، تخضع للتطور – وهذا ما يعنيه الحديث الذي يقول « إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها » – فهي في حاجة، عند نهاية كل قرن، لبعث جديد ويقظة ثانية. ومعنى ذلك أن « ما قرره عصر سابق من أساليب، لا يمكن أن يتحكم في ما يريده العصر التالي، لأن التجديد لا يعني دائماً الترميم، بل يعني حتى الاستبدال وإن كان لا يقصد أبداً عدم المتابعة للأساس. والامتلاء بهذه الروح هو الذي جعل علياً يقول: (علموا أولادكم فقد خلقوا لجيل غير جيلكم) أي إن التغاير يقع بين جيل الأب وجيل الابن، ولذلك فينبغي تربية الأبناء وتعليمهم على حسب ما يتطلبه الجيل الذي سيعدون للحياة فيه، لا على حسب أجيال آبائهم التي تستعد للدخول في التاريخ، أي في تجارب الإنسانيـــة التي يمكن الاتعاظ بها والإفادة منها واعتبارها مادة من مواد لإلهاماتنا، لا أن تكون نسخة كاملة منها » (١). ان « الفكر الاسلامي يمنع المسلمين من الانكماش عـــلى أنفسهم والاستسلام لما فعلته عوامل الانحطاط في مجتمعهم بل يدفعهم للاتصال بكل العقول والتنقيب على كل المعارف والتقاط الحكمة من كل الجهات والتطلع دائماً إلى كل جديد من شأنه أن يحسن حال الوسط الإسلامي أو يرفع من شأن أفراده أو يساعد على تثبيت رسالته الخالدة ». ان مناط الانبعاث والتقدم « نحو المثل الأعلى » الاسلامي هو « الاهتداء بهدي الإسلام الصحيح »، والعمل على تجديد أحوال المسلمين، بالاستمداد « من تراثنا ومن تراث غيرنا ومن حاضر الأمم الراقية وتجاريبها ».

وهذا كله يعني خطأ كلا الفريقين، فريق « المحافظين » الذين يذهبون إلى « أن كل ما فعله القدماء أو فكروا فيه، هو الصحيح الذي يجب أن يشايع »، وفريق « العصريين » الذين يرون أن كل ما نقل عن الماضي يجب أن ينقرض وأن المثل الأعلى في الحياة هو فيما تستجده من أنواع الاختراع أو ما يخيل إليهم أنه اختراع من مناهج ومباهج الاستمتاع ». والحقيقة هي أنه ينبغي توجيه النزعتين واقرارهما بحيث لا تعود المحافظة تعني دائماً أن لا يفعل الإنسان إلا ما كان عتيقاً بالياً، ولا تعود العصرية تعني دائماً أن ينبذ المرء كل ما لم يكن جديد الوضع أو حديث الابتكار (٢). ذلك أن الحياة حركة، والحركة تقتضي أمرين أساسيين: المتابعة في السير والانتقال من نقطة

(١) المصدر نفسه، ص ١١٢ – ١١٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٨١.

إلى أخرى . ان الإنسانية سائرة دائماً لا تعرف الوقوف ، وهي « تنتقل من حالة إلى غيرها دون مبالاة بما يريده الناس أو يعتبرونه ، ومتابعتها لاتعني دائماً أنها تتقدم »[1]. بتعبير آخر إن علال الفاسي لا يوافق مفكري القرن التاسع عشر فيما ذهبوا إليه من « تقدم حتمي » للإنسانية ؛ والتقدم عنده لا يعني شيئاً آخر غير « الانتقال » و « التطور » الذي يكون إلى أعلى كما يكون إلى أسفل ، بحيث يمكن القول إن الإنسانية « قد تصل في العصر الحاضر أثناء سيرها وتطورها إلى أقصى ما يمكن من التقهقر الذي لاتغطي عليه معاصرته لهذا الجيل أو ذلك ، كما أن حركتها التاريخية تستطيع أن تهيء لنا مختلف المظاهر التي نجدها أقوى انطباقاً على العصرية التي نريدها من أحدث أنواع التفكير والتنظيم »[2] . وفي رأي علال الفاسي أن « أساس الغلط عند الناس هو أنهم يخلطون بين العصرية وبين المعاصرة ، أي بين ما هو عصري وما هو معاصر ، مع أن الثاني قد يكون مثالاً حياً لما مر في الأزمنة الوسطى أو البدائية للتاريخ ، كما أن الأول يمكن أن لا تجد له وجوداً في العهد الذي نعيش فيه ، بينما نعثر عليه في زوايا الفكر البشري العتيق »[3] .

فمبادىء الحرية الفردية والمساواة الاجتماعية التي طبقها عمر بن الخطاب مهتدياً بالإسلام وبدون أن يلجأ إلى أساليب الطغيان هي ،على قدمها وابتعادها عن المعاصرة ، مبادىء عصرية . أما الرأسمالية الغربية القائمة على الاستغلال المحرم والاستعباد الذميم للشعوب المسودة فقد وضعت حداً « للعصرية » عندما انتهت قيمها إلى اندلاع الحرب الكبرى وعندما « اكتشف أبناء القرن العشرين أن فكرة الثوريين الديمقراطيين التي آمنت بالعلم أكثر مما يلزم وآمنت معه بأن العالم دائماً في تقدم كنتيجة للتقدم العلمي الذي لا شك فيه – قد أغرقت في التفاؤل أكثر مما يساغ »[4] ، فوجد الغرب نفسه منقسماً إلى معسكر « الروحية المسيحية » المحافظة الذي ربط نفسه بالطغيان الرأسمالي ، وإلى معسكر « المادية اللادينية » اليائس من « الديمقراطية » والضارب ، بسبب ذلك ، إلى عصمة الشيوعية وإلى « الديكتاتورية » ، وإلى معسكر « المواطنة العالمية » السحري ، أو إلى المنهج الوجودي الغارق في طلب حل المشكلات المباشرة

---

(١) المصدر السابق ، ص ٨١ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٨٢ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٨٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

المشخصة التي ولدتها المذاهب العقلية المادية على أساس جبريـة هي في نهايـة التحليل كسائر الجبريـات الأخرى . وهذا كله ليس من « العصريـة » في شيء . إن المنهج العصري لا يجوز أن يعني مجرد الانتقال من جمود إلى جمود آخر أو من تقليد إلى تقليد آخر مثله ، وإنما ينبغي أن يعني التحكم في الحرية الإنسانية التي تنزع إلى فتح آفاق التقدم الاجتماعي والاقتصادي والروحي على أساس الإيمان بكرامة الإنسان وبالحرية وبالعقل وبالروح في اطار من تحقيق « الأصلية » الأساسية للأمة ، تلك « الأصلية » التي تحول بين المسلمين وبين أن يأخذوا « منتجات العهد الحديث » و « الانتاج الغربي » دون النفاذ إلى أعماقها والتأكد من قيمتها الحقيقية والتحكم في استخدامها (١) .

لا شك أن فكر علال الفاسي يشتمل على قدر كبير جداً من المرونة والوعي والقدرة على التكيف مع العصر الحديث . وربما أمكن القول إنه أحد الأصوات العربية الإسلامية النادرة التي استطاعت أن تتكلم لغة العصر دون أن تخرج من اهاب الإسلام وقيمه الجوهرية . لكن من المؤكد أنه ظل في النهاية متشبثاً بفكرة ميزت معظم سابقيه ، فكرة التركيب بين الأصول الروحية والعقلية الإسلامية وبين الحياة الحديثة التي تغزوها المنجزات التقنية التي جرت العادة على نعتها بـ « المادية » . ولقد دافع الفاسي ، كما دافع غيره ، عن هذا التركيب دفاعاً لم يخل من الحماسة في بعض الأحيان ، اعتقاداً منه ومنهم بأن خروج العرب والمسلمين من حالة الضعف التي تلفهم لا يمكن أن يتحقق إلا بقوة « الروح » وبقوة « المادة » معاً .

لكن الحق الذي ينبغي أن يقال هو أن هذا « المركب » قد « وضعه » الكتاب المسلمون «وضعاً » ولم يخضعوه إلى أي اختبار في بيئة إسلامية خالصة لكي يتحققوا من قيمته الفعلية . بتعبير آخر : ان مبدأ الجمع بين ما يسمى بالقيم الروحية وما يسمى بالقيم المادية ــ بفرض أن هذه الثنائية ذات أساس واقعي ــ قد وضع بصورة نظرية « قبلية » تماماً ، فهو لم يخضع للتحقيق العملي الكافي في اطار تجربة صناعية حقيقية تمتحن فيها قدرة « القيم الروحية الإسلامية » على الحياة الإسلامية الصحيحة في بيئة صناعية خالصة ، وذلك بسبب انتماء الأقطار العربية والإسلامية إلى مرحلة « سابقة للمرحلة الصناعية التقنية » ، مثلها في ذلك مثل جميع أقطار العالم الثالث .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٨٤ ــ ٨٥ .

ومع ذلك فإن القصة لم تأخذ صورتها النهائية عند هذا الحد. ذلك أن لها وجهاً متصلاً بالحضارة والمجتمع ونقدهما، وجهاً سنعود إليه في الفصل التالي. أما ما ذكرناه حتى الآن فلا يمثل إلا بعض ما جرّت إليه حركة التغريب في العالم العربي الحديث.

٤ ــ أما القضية التغريبية الأخرى التي كان لها أصداء سياسية واسعة وتركت بصماتها القوية على الحركة الفكرية الإسلامية في العالم العربي الحديث فقد تمثلت في مسألة العلاقة بين الدين والدولة، أو بين الشريعة والقانون.

إن هذا الوجه للحركة التغريبية الذي يتخطى في خطورته ونتائجه السياسية والاجتماعية كل الحدود وينطوي على قلب شامل للصورة التاريخية للإسلام وللمجتمع يتمثل في هذه النزعة التي أراد أصحابها أن يجعلوا من الإسلام مجرد «دين» فحسب، بالمعنى الغربي الحديث لهذه الكلمة أي باعتباره منظومة روحية من العقائد الانطوثيولوجية التي تدور حول الله والإنسان والوجود الاول والآخر. وقد اتخذت الحركة هنا طريقين تقودان إلى النهاية نفسها. أما الطريق الاول فتمثل في الدعوة إلى التوحيد بين «الشريعة الإسلامية» و«القانون الوضعي»، أو بتعبير أدق وأحدّ، استبدال القانون الوضعي بالشريعة وبناء القضاء والمحاكم على أساس من القوانين المدنية والجنائية الغربية، وبصورة خاصة الفرنسية التي أدخلت إلى مصر بالذات في وقت مبكر منذ عهد الخديوي اسماعيل. أما الطريق الثاني ــ وهو الأخطر ــ فقد تمثل في الدعوة إلى تجريد الإسلام من مضمونه السياسي والاجتماعي واستبعاده، بالتالي، من حقل التدبير السياسي والاجتماعي للدولة وللمجتمع، تماماً كما حدث للمسيحية في الغرب.

إن معظم الذين روجوا لهاتين الدعوتين كانوا في بادىء الأمر من غير المسلمين. ولكي نكوّن فكرة أولية عن الأغراض التي رمى إليها هؤلاء يكفي أن نذكر أن المستشار القضائي الانجليزي في مصر سكوت، والسياسي الفرنسي هانوتو، والمعتمد البريطاني في مصر اللورد كرومر، كانوا أبرز من تحمس للدعوى. وربما يبدو لأول وهلة أنه ليست لهذه الدعوات أية أغراض سياسية، لأنها تتعمد صراحة استبعاد الاعتبارات الدينية من الحقل السياسي. لكن الحقيقة هي خلاف ذلك تماماً، أو هذا على الأقل ما قرره الكتاب المسلمون الذين تصدوا للهجمة التغريبية

في ثوبها هذا . ذلك أن القضية التي روج لها التغريبيون العلمانيون الليبراليون لم تكن مجرد القول إن الشريعة ، بتدخلها في شؤون الجماعة والدولة ، تحول دون الترقي والتقدم واللحاق بالأمم « المتحضرة » ، وانها ان صلحت لتجمّع بدويّ بدائي أو أشبه بالبدائي فإنها لا تصلح لمجتمع متمدن حديث — فهذا وجه واحد لواقع الحال — ولكنها كانت أيضاً مثقلة بالنتائج الواقعية المترتبة على منهج يؤدي عاجلاً أو آجلاً إلى إزالة « السلطة الإسلامية من لوح الوجود » بحسب تعبير محمد رشيد رضا ، وإلى استبدال السلطة الغربية بالسلطة الإسلامية . فالتنكر للشريعة وللحضارة الإسلاميتين من أجل التبني الراديكالي لقيم الأنظمة الغربية وتقاليدها ومثلها التي تبثها في الأقطار العربية والإسلامية المدارس الأجنبية العلمانية والتبشيرية على حد سواء ، لا يمكن أن يؤدي إلا إلى تجرد الأمة عن ثوبها القومي وإلى نبذها لتاريخها ولمقوماتها الحضارية ، وهو أمر يسهّل خضوعها للغرب ويمهد لها السير في ركابه ويكرس عجزهـا عن الخروج من حوزته وقبضته . ولقد كان محمود عزمي أبرز الداعين إلى « مدنيّة القوانين » وإلى التشكيك في عدد من الأحكام الشرعية المتصلة بالأحوال الشخصية والمعاملات الاقتصادية الإسلامية . وقد أعلن محمود عزمي ، الذي كان عضواً في الحزب الديمقراطي الذي اندمج في « حزب الأحرار الدستوريين » ، عن أفكاره المناهضة للشريعة عام ١٩٢٢ خاصة ، حين نشر في « الأهرام » و « الاستقلال » عدداً من المقالات التي أثار بها زوابع عنيفة من حوله . ومن الواضح أن الرجل كان قد وقع تحت تأثير أستاذه الفرنسي الرأسمالي « لامبير » الذي أكد له أن « الفائدة » — أي الربا ، المحرم في الإسلام — هي أصل كل نمو اقتصادي ، وان على من يدرس الاقتصاد السياسي ألا يفكر في الشريعة الإسلامية . كما أن على من يدرس الشريعة الإسلامية ألا يفكر في الاقتصاد السياسي . وهكذا انتقد محمود عزمي الدستور المصري في ما أطلق عليه اسم « البند المشؤوم » ، وهو البند الذي نص على أن « دين الدولة الإسلام » ، وطالب بتوحيد التشريع استناداً إلى مفهوم « القومية المصرية » الذي ينبغي أن تقرر على أساسه حقوق المصريين جميعاً وواجباتهم بحيث يكون لجميع المصريين أحكام زواج وطلاق واحدة وبحيث تفتح أبواب الأسرة المسلمة لغير المسلمين ويسمح للمسلمة بالزواج من غير المسلم بلا عائق أو اعتراض . ومن الطبيعي أن يعني هذا كله الغاء « المحاكم الشرعية » واستبدال القانون المدني بالشريعة على نحو ما سبق ان دعا اليه المستشار سكوت .

وقد كان يمكن لأصداء هذه الدعوة أن تكون على الصعيد النظري محدودة وغير حادة لو أنها لم تجد في شيخ أزهري نصيراً جريئاً لم يكتف بمجرد الدعوة الخطابية لها وإنما ذهب إلى درجة الاعتقاد الراسخ بأن النصوص الشرعية نفسها والوقائع التاريخية تدعم القول بها وتسوغها تماماً . ولقد كان هذا الأزهري هو الشيخ علي عبد الرازق .

جاءت دعوى علي عبد الرازق بعد عام واحد من إلغاء الأتراك العثمانيين للخلافة ، فأثارت في الأقطار العربية موجة من الردود والانتقادات والدحوض لم تثرها أية دعوى سابقة على الإطلاق . وفي الحقيقة انطوت قضية عبد الرازق على دعويين : تلك التي تقول بفصل الشريعة عن النظام السياسي ، وتلك التي تريد أن تجعل من نظام الخلافة ومن نظام القضاء نظماً غير إسلامية . ومن المؤكد أنه يلزم عن الدعوى برمتها الاعتقاد بأن رد الإسلام إلى دائرة الروح ورد الحياة الاجتماعية والسياسية ، بعد تحريرها من الدين ، إلى دائرة العلم الوضعي ، هما السبيل إلى التقدم وإلى مسابقة الأمم في طرق الرقي . وهذا ما تعنيه هذه العبارة التي انهى بها كتابه (الإسلام وأصول الحكم) : « لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشرية وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم» [1] .

ولقد لخص عبد الرازق قضيته في القول « ان الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون ، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة ومن عز وقوة » ، وان الخلافة « ليست في شيء من الخطط الدينية ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة . وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة . كما أن تدبير الجيوش الإسلامية وعمارة المدن والثغور ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنما يرجع فيها إلى العقل والتجريب أو إلى قواعد الحروب أو هندسة المباني وآراء العارفين » [2] .

---

(١) علي عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٤٢ / ١٩٢٥ ، ص ١٠٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٠٣ .

لا شك أن أدلة علي عبد الرازق التاريخية هي مما لا يقوى على الصمود أمام النقد الرصين ، وأن السند التاريخي فيها لا يخلو من بعض الضعف ، والزعم بأن الخطط والقواعد الإسلامية المتصلة بالجهاد والزكاة والغنائم والفيء والخراج وإقامة الحدود ، فضلاً عن عقد الألوية والرايات وإرسال القضاة إلى الأمصار . . هي أمور لا شأن لها جميعاً بالدين ، وأنه « لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها » ، هو تحد صريح لمعطيات النصوص الدينية والوقائع التاريخية الإسلامية[1] . وكذلك لا شك في أن القول إن الدنيا أهون عند الله من أن يشغل بها ، لا يكتسب قيمته ، في اطار ديني أو فلسفي ، إلا في سياق نظرة صوفية خالصة تعرّى الخليقة فيها من كل قيمة حقيقية لها ويتلاشى في أثنائها كل وجود مشخص كما يتعطل فيها كل موجود عن الفعل الحقيقي — وهو ما لم يصرح به علي عبد الرازق نفسه . أما القول ان النبي كان رسولاً يسمو على كل اهتمام اجتماعي وسياسي دنيوي ، وان المسلمين قد انحرفوا برسالته وحرفوها — اذ هذا هو المضمون النهائي لدعوى عبد الرازق — فهو معادل للقول إن المسلمين لم يفهموا عن الرسول شيئاً أو إنهم سخروا منه ومن رسالته فاستحقوا بذلك الخسران الذي لا خسران بعده .

لكن لا شك أيضاً في أن علي عبد الرازق قد كان على حق في نقده للتصور المتطرف الذي يحيط الخليفة بهالة من القوة والقداسة والسلطة التي لا حدود لها ، ويجعل منه « سلطان الله في الأرض » كما يجعل سلطته مستمدة من الله ، ليس له شريك في ولايته ولا لغيره ولاية على المسلمين إلا ولاية مستمدة من مقامه وبطريق الوكالة عنه[2] . لكن هذا التصور — الثيوقراطي — لمنصب الخلافة أو الإمامة ليس هو التصور المقبول والمجمع عليه عند المسلمين ، اذ غالبية هؤلاء على أن الخليفة يستمد سلطته من الأمة ، اختياره يرجع إليها وخلعه أيضاً يرجع اليها ، ولم يقل أحد إنه يستمد من الله تعالى بوحي ولا باتصال روحاني ولا بعصمة[3] . ومن وجه آخر لا شك أن ممارسة وظيفة الخلافة وطبيعتها شيء والزعم بأن النبي نفسه لم يُعْنَ إلا

---

(١) انظر محمد بخيت المطيعي : حقيقة الاسلام واصول الحكم ، مكتبة النصر المحمدية ، القاهرة ١٣٤٤ هـ (اماكن متفرقة) .

(٢) علي عبد الرازق : الاسلام واصول الحكم ، ص ٤

(٣) محمد الطاهر بن عاشور : نقد علمي لكتاب الاسلام واصول الحكم ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٤٤ ، ص ٤ .

لماماً وعرضاً بالأمور الدنيوية شيء آخر . وانه لأمر مؤكد في كل الأحوال أن رد الإسلام إلى حالة يراد له فيها أن يكون ديانة روحية فحسب ليجعل من الرسالة المحمدية أمراً لا طائل وراءه لأن المسيحية كان يمكن لها أن تقوم بهذا الدور خير قيـــام .

ولا شك في أن ما لاحظه محمد بخيت المطيعي والطاهر بن عاشور ومحمد الخضر حسين وما أكده محمد البهي من القول إن دعوة عبد الرازق تؤدي إلى محو شخصية الجماعة الإسلامية وإلى إسقاط سلسلة من الأحكام الخلقية والعملية والقضائية والدولية التي تضمنتها الشريعة الإسلامية هو أمر لا مجال لإنكاره .

والحقيقة هي أن ما يؤخذ على علي عبدالرازق . وراء احتجاجاته الجزئية وجدليته المتصلة بالمضمون ووراء كل ما أدلى به خصومه . يمكن أن يرتد إلى أمرين يعكسان رجعاً سيكولوجياً يستحق الاهتمام . **الأمر الأول** تسخيره الشديد لقوى المنطق الجدلية والشكلية من أجل تسويغ قضية ذات أساس « نفسي ارادي » خالص ، هي رفض مبدأ الخلافة استجابة لبواعث تتصل برغبات سياسية صريحة أو مبطنة . **الأمر الثاني** ممارسته لفضيلة « الشجاعة » في المنطقة الأقل خطراً تجنباً لسوء العاقبة فهو ـ باعتباره ممثلاً لموقف سياسي يمكن أن يكون هو موقف حزب الأحرار الدستوريين ـ لم يجرؤ على مهاجمة رغبة سلطان مصر في التحلي بثوب « الخلافة » من أجل أن يحمي سلطانه بستار الدين وقواه ، ولم يجد أمامه إلا أن يثير المعركة مع الأوساط الدينية ، فبدلاً من أن يتصدى لخصمه الحقيقي ويقول له إن شروط الإمامة أو الخلافة غير متوافرة فيه اطلاقاً ، تصدى لهذه الأوساط وزعم أن فكرة الإمامة باطلة أصلاً ، فأصابت الرمية الإسلام نفسه لا السلطان .

ولقد كان خالد محمد خالد ، الذي حاول في عام ١٩٥٠ احياء بعض جوانب دعوة علي عبد الرازق ، أكثر صدقاً حين لجأ من أجل الوصول إلى أغراضه إلى أسلوب وجداني خطابيّ هاجم من خلاله من أسماهم « رجال الكهانة » وطالب الحكومات والمجتمعات التي تحترم دينها وتحرص عليه أن تبادر بكل وسيلة مستطاعة إلى « عزل هذه الكهانة الخبيثة وتنقية الدين من شوائبها » [١] . لكن الأسباب التي

---

(١) خالد محمد خالد ، من هنا نبدأ ، ط ٤ ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص ٤٧ .

دفعت خالد محمد خالد إلى هجمته تختلف تماماً عن أسباب علي عبد الرازق . فقد كان هذا الأخير ربيب البورجوازية . أما خالد محمد خالد فقد صدمه ما بدا له من وقوف الفكر الديني الأزهري إلى جانب النظام الاجتماعي الجائر وإغفاله لآهات الفقراء والمحرومين مشيداً « بالفقر المحبوب » واشتراكية الصدقات كحل كفيل باقرار العدالة الاقتصادية في المجتمع ، فاستحق بنبل مقصده الثناء الذي لم يقدره له الكتاب الدينيون . والحق أن من العسف بمكان كبير أن نصوّر جدلية عبد الرازق كلها كما لو كانت عملاً سلبياً خالصاً لا يستحق إلا الشجب والإدانة فهي وإن جعلت المفكرين المسلمين الذين جاءوا من بعده ، وبعد أن هدأت العاصفة الـتي أثارها ، يديرون ظهورهم لعناصرها الرئيسة، إلا أنها قد نبهتهم إلى بعض الأمور الأساسية الجديدة ووجهتهم نحو تفكير « نقدي » على درجة كبيرة من الوعي . فهم قد انصرفوا من ناحية إلى دراسة « القانون الوضعي » الحديث وإلى مقارنته بأحكام الشريعة الإسلامية فانتهوا إلى نتائج لا تخلو من الوجاهة والطرافة . ومن ناحية أخرى تخلوا بالإجمال عن فكرة « الخلافة » التي لم تكن تخلو من ذيول « ثيوقراطيـة » واستبدلوا بها فكرة « حكومة إسلامية » ديمقراطية تمثيلية شورية ، ذات طابع خاص. وقد مثل هذا التحول عدد من المفكرين القانونيين السياسيين والعلماء أبرزهم عبد الحميد بن باديس في الجزائر ، وعبد الرزاق السنهوري وحسن البنا وعبد القادر عودة في مصر ، وعبد الرحمن البزاز في العراق ، وعلال الفاسي في المغرب . أما صرخة خالد محمد خالد فقد كانت هي أيضاً مفيدة بدورها إذ إنها مثلت واحداً من البواعث التي وجهت اهتمام المفكرين المسلمين إلى ضرورة تقديم صيغ فعالة لحل المشكلة الاجتماعية ــ الاقتصادية في الإسلام الحديث . ولم يكن كتاب « العدالة الاجتماعية في الإسلام » لسيدقطب ــ وهو كتاب أحدث منذ صدوره أثراً واسعاً وعميقاً في أوساط المثقفين المسلمين والعرب ــ الا صدى للآمر الاجتماعي الحثيث الذي كانت ملاحظات خالد محمد خالد استجابة له من نوع آخر .

لقد كان عبد الحميد بن باديس (١٣٠٨هـ / ١٨٨٩م ــ ١٣٩٩هـ / ١٩٤٠م)، مؤسس « جمعية العلماء المسلمين الجزائريين » في عام ١٩٣١ في الجزائر[1] ،من أوائل

---

(١) انظر (ابن باديس : حياته وآثاره) اعداد وتصنيف عمار الطالبي دار ومكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر الطبعة الاولى ١٣٨٨/١٩٦٨ (في اربعة اجزاء) : المدخل : المجلد الاول، ص ١٥ ــ ١٢١ (بقلم عمار الطالبي) .

الذين عبروا عن وجهة جديدة في فهمهم لمنصب « الخلافة » الإسلامي . فهو قد استنكر صراحةً الصورة التي انتهت إليها الخلافة مع الأتراك العثمانيين بل استنكر بلا مواربة هتاف بعض الأزهريين بالخلافة لملك مصر ، متفقاً في هذه النقطة بالذات مع ما ذهب إليه علي عبد الرازق . يقول ابن باديس : «إن الخلافة هي المنصب الإسلامي الأعلى الذي يقوم على تنفيذ الشرع وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقد من ذوي العلم والخبرة والنظر ، وبالقوة من الجنود والقواد وسائر وسائل الدفاع . ولقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صدر الإسلام وزمناً بعده — على فرقة واضطراب — ثم قضت الضرورة بتعدده في الشرق والغرب ، ثم انسلخ عن معناه الأصلي وبقي رمزاً ظاهرياً تقديسياً ليس من أوضاع الإسلام في شيء . فيوم الغى الأتراك الخلافة — ولسنا نبرر كل أعمالهم — لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي ، وإنما الغوا نظاماً حكومياً خاصاً بهم وأزالوا رمزاً خيالياً فتن به المسلمون لغير جدوى ، وحاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصبة والمتخوفة من شبح الإسلام».(1) ولقد لاحظ ابن باديس أن بعض الدول الاستعمارية وخاصة بريطانيا تريد — وقد علمت فتنة المسلمين باسم (خليفة) — بعث هذه الفكرة وتجسيدها في بعض من يدينون لها بالطاعة ، فحذر من ذلك تحذيراً شديداً : « كفى غروراً وانخداعاً ! إن الأمم الإسلامية اليوم — حتى المستعبدة منها — أصبحت لا تخدعها هذه التهاويل ولو جاءتها من تحت الجبب والعمائم » ! ولم يكن هذا التحذير منه إلا إشارة إلى ما بلغه من أن الأزهريين قد هتفوا بالخلافة لملك مصر(2) . ولقد يفهم من قول ابن باديس « ان خيال الخلافة لن يتحقق وان المسلمين سينتهون يوماً ما — ان شاء الله — إلى هذا الرأي » أن حركته التي تمثلت في عمل جمعية العلماء المسلمين تميل إلى ما ذهب اليه علي عبد الرازق من أن الإسلام ليس ديناً سياسياً . لكن الحقيقة هي خلاف ذلك فالذي أراده ابن باديس هو القول ان «جمعية العلماء المسلمين »، بسبب عملها في ظل الاستعمار الفرنسي ، وحتى لا تطالها يد هذا الاستعمار ، لا تتدخل في الشؤون السياسية . وهو حين يدعو ، في الأوضاع المرحلية التي كانت تحياها الجزائر ، إلى إحلال « جماعة المسلمين » — وهم « أهل العلم والخبرة الذين ينظرون في مصالح

---

(1) آثار ابن باديس ، المجلد الثاني ، الجزء الأول ، ص ٤١٠ — ٤١٢ .

(2) جريدة الشهاب ، ج ٢ ، مجلد ١٤ ، ص ٦١ — ٦٣ (غرة ربيع الأول ١٣٥٧/ ماي ١٩٣٨)

المسلمين من الناحية الدينية الأدبية » بعيداً عن السياسة وتدخل الحكومات ، سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية ــ محل سلطة « الخلافة » ، فإنه لم يكن يهدف في الحقيقة إلى فصل الإسلام عن النظام السياسي ، وإنما كان يهدف فقط ، وفي ظل الاحتلال ، إلى إبعاد يد الفرنسيين عن الإدارة الدينية والأدبية للجزائر ، لكي تحافظ الجزائر على شخصيتها الجزائرية العربية الإسلامية [1] ، ولكي تكون أمور المسلمين الجزائريين في أيديهم لا في أيدي المحتلين . وإلا فان ابن باديس يقرر صراحة بأنه ثمة «للمسلمين ــ مثلما لغيرهم من الأمم ــ ناحيتان : ناحية سياسية دولية ، وناحية أدبية اجتماعية » ، وبأنه إذا لم يكن له على الناحية السياسية « اليوم » حديث ، فإنما ذلك لأن التوجيه السياسي هو من شأن أمم المسلمين « المستقلة » في حين أن التوجيه الأدبي والديني هو من شأن أممهم المستقلة وغير المستقلة . وكما سبقت الإشارة إلى ذلك لم يكن هذا كله من ابن باديس إلا أسلوباً بارعاً في خداع المحتلين من أجل البناء « الأدبي » في صفوف الشعب الجزائري ، وهو بناء لم يكن في أية حال من الأحوال مجرداً من المضمون السياسي الأصيل . ومع ذلك فان ابن باديس لم يتردد في احدى المقالات التي نشرتها « الشهاب » عام ١٩٣٨ في رسم صورة للنظام السياسي في الإسلام رد فيها أصول الولاية في هذا النظام إلى ثلاثة عشر أصلاً اشتقها من خطبة أبي بكر الصديق المشهورة لما بويع بالخلافة ، وضمنها أفكاراً سياسية صارخة في الدعوة إلى استقلال الأمة الجزائرية وحريتها وسيادتها ، كما اعتبرها خير أصول يمكن بها « تدارك البشرية» و ال « نجاة من تعاسة العالم اليوم » :

« **الأصل الأول** : لا حقّ لأحد في ولاية أمر من أمور الأمة إلا بتولية الأمة. فالأمة هي صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل ، فلا يتولى أحد أمرها إلا برضاها.

الأصل الثاني : الذي يتولى أمراً من أمور الأمة هو أكفؤها فيها لا خيرها في سلوكه..

الأصل الثالث : لا يكون أحد بمجرد ولايته أمراً من أمور الأمة خيراً من الأمة وإنما تنال الخيرية بالسلوك والأعمال .

الأصل الرابع : حق الأمة في مراقبة اولي الأمر لأنها مصدر سلطتهم وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم .

---

(١) آثار ابن باديس ، ج ١ ، م ٢ ، ص ٤٠٧ – ٤٠٩ .

الأصل الخامس : حق الوالي على الأمة فيما تبذله من عون إذا رأت استقامته فيجب عليها أن تتضامن معه وتؤيده إذ هي شريكة معه في المسؤولية (. .) .

الأصل السادس : حق الوالي على الأمة في نصحه وارشاده ودلالته على الحق اذا ضل عنه (. .) .

الأصل السابع : حق الأمة في مناقشة أولي الأمر ومحاسبتهم على أعمالهم وحملهم على ما تراه هي لا ما يرونه هم ، فالكلمة الأخيرة لها لا لهم .

الأصل الثامن : على من تولى أمراً من أمور الأمة أن يبين لها الخطة التي يسير عليها ليكونوا على بصيرة ويكون سائراً في تلك الخطة عن رضى الأمة ، إذ ليس له أن يسير على ما يرضيه وإنما عليه أن يسير بهم فيما يرضيهم (. .) .

الأصل التاسع : لا تحكم الأمة إلا بالقانون الذي رضيته لنفسها وعرفت فيه فائدتها ، وما الولاة إلا منفذون لإرادتها فهي تطيع القانون لأنه قانونها لا لأن سلطة أخرى لفرد أو لجماعة فرضته عليها كائناً من كان ذلك الفرد وكائنة من كانت تلك الجماعة ، فتشعر بأنها حرة في تصرفاتها وأنها تسيّر نفسها بنفسها وأنها ليست ملكاً لغيرها من الناس ، لا الأفراد ولا الجماعة ولا الأمم. ويشعر هذا الشعور كل فرد من أفرادها إذ هذه الحرية والسيادة حق طبيعي وشرعي لها ولكل فرد من أفرادها (..) .

الأصل العاشر : الناس كلهم أمام القانون سواء لا فرق بين قويهم وضعيفهم فيطبق على القوي دون رهبة لقوته ، وعلى الضعيف دون رقة لضعفه .

الأصل الحادي عشر : صون الحقوق ، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات فلا يضيع حق ضعيف لضعفه ولا يذهب قوي بحق أحد لقوته عليه .

الأصل الثاني عشر : حفظ التوازن بين طبقات الأمة عند صون الحقوق فيؤخذ الحق من القوي دون أن يقسى عليه لقوته فيتعدى عليه حتى يضعف وينكسر ويعطى الضعيف حقه دون أن يدلل لضعفه فيعطى عليه وينقلب معتدياً على غيره (. .) .

الأصل الثالث عشر : شعور الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة بينهما في صلاح المجتمع ، وشعورهما ـ دائماً ـ بالتقصير في القيام بها ليستمرا على العمل بجد واجتهاد

فيتوجهان بطلب المغفرة من الله الرقيب عليهما .. » [١] .

وعلى الرغم من نظرة ابن باديس النقدية لمفهوم « الخلافة» فإنه لم يعتقد أبداً بأن الانحطاط الذي أصاب الإسلام والمسلمين يرجع إلى هذا النظام نفسه ، كما يفهم مما ذهب إليه علي عبد الرازق . فهو صريح في القول « إن أسباب الحياة والعمران والتقدم فيهما مبذولة للخلق على السواء ، وان من تمسك بسبب بلغ — بإذن الله — إلى مسببه ، سواء أكان براً أم فاجراً ، مؤمناً أم كافراً » . والمسلمون ، لما أخذوا بأسباب العمران كما يأمرهم دينهم ... سادوا العالم ورفعوا علم المدنية الحقة بالعلوم والصنائع ،وحين أهملوا تلك الأسباب تأخروا « حتى كادوا يكونون دون الأمم كلها . . فخسروا دنياهم وخالفوا مرضاة ربهم وعوقبوا بما هم عليه من الذل والانحطاط » . فأنجع « دواء لفتنة المسلم المتأخر بغيره المتقدم » هي أن يعلم ذلك المسلم أنه ما تأخر بسبب إسلامه وان غيره ما تقدم بعدم إسلامه ، وان « السبب في التقدم والتأخر هو التمسك والترك للأسباب » [٢] .

ذلك كان موقف مؤسس « جمعية العلماء المسلمين » في الجزائر ، أما « جماعة الأخوان المسلمين » التي ظهرت في الثلاثينات في جـــو مصر المشحون بالخصومات السياسية الصريحة وبتناحر الأحزاب الطليق تحت خيمة الاحتلال البريطاني ، فقد دعت على لسان مؤسسها حسن البنا إلى تصور تكاملي شامل يضم تحت جناحيه كل التجليات النظرية والعلمية للإسلام [٣] . ومع أن جماعة « الإخوان المسلمين » — كما يشير إلى ذلك اسمها — قد استبعدت منذ البداية مصطلح « الحزب » وخصت به الأحزاب السياسية المصرية التقليدية التي طالب حسن البنا نفسه بحلها بسبب الخراب الذي ألحقه بمصر صراع زعاماتها الشخصية وبسبب عجزها عن تحقيق رغبات الأمة فضلاً عن تخليصها من الاحتلال البريطاني ثم حكمها ، إلا أنها لم تنبذ بطبيعة الحال ، مضمون « العمل الحزبي » ، أي العمل السياسي ، بل دفعته إلى أبعد مدى حين انتشرت في جميع أوساط الشعب المصري من أجل بث مثلها الأساسية

---

(١) آثار ابن باديس : ج ١ ، م ٢ ، ص ٤٠١ — ٤٠٥ (الشهاب : ج ١١ ، م ١٣ ، ص ٤٦٨ — ٤٧١ ، غرة ذي القعدة هـ — جانفي ١٩٤٨ م) .

(٢) عبد الحميد بن باديس : تفسير ابن اباديس ، دار الكتاب الجزائري، ١٩٦٤ ، ص ٧٨ .

(٣) حول نشأة هذه « الجماعة » وتطورها وافكارها ، ينظر نظراً نقدياً : اسحق موسى الحسيني : الاخوان المسلمون ، بيروت ١٩٥٠ ، ومجيد خدوري : الاتجاهات السياسية في العالم العربي ، بيروت / ص ٨٥—١٠٠ ، والإخوان المسلمون لريتشارد ب. ميتشل (ترجمةعبدالسلام رضوان بيروت١٩٧٨).

ومن أجل تحرير مصر من الاحتلال البريطاني حتى انتهى بها « العمل السياسي » إلى تأسيس قوة سرية مسلحة قادرة على أن تتحول إلى جيش ضارب في أية لحظة ، قوة قادها المصير بعد « الثورة المصرية » في عام ١٩٥٢ إلى الاصطدام بقادة الثورة فكان ذلك واحداً من أسباب ضعف « الجمعية » العام وانحصارها في أماكن من العالم العربي وزوالها أو تجمدها في أماكن أخرى منه . ولعل من أغرب ما يمكن أن يلاحظه الباحث أن نظام « الحزب الواحد » الذي وضع دعائمه في مصر الرئيس جمال عبد الناصر – وهو أكبر خصم تاريخي لهذه « الجماعة » ، هو نظام قد استلهمه الرئيس المصري من أفكار حسن البنا نفسه ، مؤسس الجماعة الذي رأى « أن من الضروري أن تحل جميع الأحزاب المصرية ، وأن تجتمع كل قوى الشعب في حزب وحيد يعمل حتى النهاية على تحقيق استقلال الأمة وحريتها وعلى وضع أسس إصلاح داخلي عام »[1] .

وفي الخطاب الذي وجهه « المرشد العام للإخوان المسلمين » في رجب من عام ١٣٦٦ هـ إلى ملك مصر وملوك بلدان العالم الإسلامي ورؤسائها ، حدد « المهمة » في شطرين : « أولهما تخليص الأمة من قيودها السياسية حتى تنال حريتها ويرجع إليها ما فقدت من استقلالها وسيادتها ، وثانيهما بناؤها من جديد لتسلك طريقها بين الأمم وتنافس غيرها في درجات الكمال الاجتماعي » . وحين دعاهم إلى تحديد الطريق الذي ينبغي عليهم سلوكه لم يجد لهم سوى أحد سبيلين : « فأما الأول فطريق الإسلام وأصوله وقواعده وحضارته ومدنيته ، وأما الثاني فطريق الغرب ومظاهر حياته ونظمها ومناهجها » . لكنه أكد بوضوح تام أن « العقيدة » التي يأخذ بها هي « أن الطريق الأول ، طريق الإسلام وقواعده وأصوله ، هو الطريق الوحيد الذي يجب أن يسلك وأن توجه إليه الأمة الحاضرة والمستقبلة »[2] . وقد كان « التوجه الإسلامي » والطابع « الإسلامي الصميمي » لفكرته يعنيان أن « الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً : فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة ، وهو خلق وقوة

---

(١) حسن البنا : مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الاسلامي (مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ، بيروت ، مؤسسة الزعبي ، ص ٣٧٢ – ٣٧٦) . وانظر أيضاً هذه الرسالة نفسها منقولة الى اللغة الفرنسية في دورية Orient ، باريس ، ١٩٦٦ ، العدد ٣٩ ، ص ١٦٣ .

(٢) حسن البنا : الرسائل الثلاث ، نحو النور (مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا) ، ص ١٦٦ .

أو رحمة وعدالة ، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء ، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى ، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة ، كما هو عقيدة صادقة وعبادة » [١] . وتحقيق ذلك كله أمر ممكن ونهضة الأمة على أساسه ليست مما يستعصي على المؤمنين على الرغم من أن « التيارات الجارفة الهدامة » هي « مما يجعل اليأس يدب إلى القلوب والقنوط يستولي على النفوس » . لكن « نظرة فلسفية اجتماعية » إلى واقع الحال تبدد هذا اليأس وتفعم النفس بالأمل واليقين . ذلك « أن حقائق اليوم هي أحلام الأمس ، وأحلام اليوم هي حقائق الغد » كما يقول علماء الاجتماع [٢] . « وتلك نظرة يؤيدها الواقع ويعززها الدليل والبرهان ، بل هي محور تقدم الإنسانية وتدرجها مدارج الكمال » [٣] .

ولقد كان حسن البنا حساساً جداً لأمر « وحدة الأمة » أو « الجماعة » وكان يرى أن تعدد الأحزاب السياسية وتناحرها هو هدم لهذه الوحدة . ولم يكن البديل يقوم عنده إلا في نظام يتسم بالوحدة المتجانسة هو النظام الإسلامي . ومع ذلك فإنه لم يدافع عن نظام « الخلافة » ، كما لم يثر أي جدل حوله ، على الرغم من استخدامه لمصطلح « الإمام » من أجل الإشارة إلى المسؤول الأول في نظام الحكم . والذي يبدو واضحاً أنه قد رأى أن لا ارتباط عضوياً بين « مصطلح الخلافة » وبين « الإسلام » ، وان الأمر الجوهري في الإسلام أنه دين ينشد إقامة « حكومة إسلامية » حقيقة لا اسماً . بتعبير آخر لاحظ حسن البنا أن ثمة في حياة المسلمين الاجتماعية حالة « فصل عملي » بين الدين والدولة ، وأن المشكلة لا تقف عند حدود الجدل النظري الخالص أو عند مجرد الرضى والاستسلام إلى قول الدستور إن « دين الدولة الإسلام » . أما أن الإسلام دين اجتماعي ــ سياسي فهو مطلق البداهة. ولهذا فإنه يستلزم إقامة حكومة هي قاعدة من القواعد الأساسية للنظام الاجتماعي الذي حمله الإسلام إلى البشر . ذلك أن الإسلام لا يقبل الفوضى ولا يسمح بأن تبقى الجماعة الإسلامية بلا إمام . ولا شك في أن من « ظن أن الدين ــ أو بعبارة أدق الإسلام ــ لا يعرض للسياسة أو أن السياسة ليست من مباحثه ، فقد ظلم نفسه وظلم علمه بهذا الإسلام » الذي هو شريعة الله . ان « الدولة » الإسلامية هي صاحبة « دعوة » ، فلها إذن « رسالة » ، ليست هي مجرد

---

(١) حسن البنا : رسالة التعاليم (مجموعة رسائل) ، ص ٧ .

(٢) الرسائل الثلاث : إلى أي شيء ندعو الناس (مجموعة رسائل ــ) ، ص ١٥٦ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٥٦ .

تشكيل ادارة أو حكومة مادية عاطلة صماء لا روح لها ، وإنما هي « دعوة » لا تقوم « إلا في حماية تحفظها وتنشرها وتبلغها وتقويها » . وان الخطأ الأول الذي وقع فيه المسلمون يكمن في أنهم قد نسوا هذا الأساس ففصلوا ، عملياً ، الدين عن السياسة على الرغم من أنهم لم ينكروا نظرياً اتحادهما ، لأن نص « الدستور » — المصري — يبين أن الدين الرسمي للدولة هو الإسلام . « ولكن هذا النص لم يمنع رجال السياسة وزعماء الهيئات السياسية أن يفسدوا « الذوق الإسلامي » في الرؤوس ، والنظرة الإسلامية في النفوس ، و « الجمال الإسلامي » في الأوضاع ؛ باعتقادهم وإعلانهم وعملهم على أن يباعدوا دائماً بين توجيه الدين ومقتضيات السياسة ، وهذا أول الوهن وأصل الفساد » (١) . وبتعبير آخر لا بد ، في رأي حسن البنا ، للخروج من حالة الانحطاط من الربط العملي بين أحكام الدين ومؤسسات الدولة ، وهـــذا يقتضي بالضرورة إقامة سلطة أو حكومة إسلامية . لكن ما هي القواعد الأساسية التي ينبغي أن تقوم عليها الحكومة الإسلامية هذه ؟

ترتد هذه القواعد في تصوره إلى ثلاث :

الأولى : مسؤولية الحاكم ، بحيث تكون الحكومة مسؤولة أمام الله من ناحية وأمام البشر أو الرعية من ناحية ثانية ، إذ ليس الحاكم إلا عاملاً مأجوراً للأمة بناء على أفضل وأعدل « عقد اجتماعي » تلتزم الحكومة فيه بالسهر على المصالح العامة للأمة في مقابل أجر تتقاضاه لقاء خدماتها .

الثانية : وحـدة الأمة في اطار من « الأخوة » بين أفرادهـــا لا يتحقق المعنى الكامل للإسلام إلا بها ، وحدة روحية ووحدة اجتماعية .

الثالثة : احترام ارادة الأمة ، إذ من حق الأمة أن تراقب عن كثب حاكمها فتشير عليه بالطريق الذي ينبغي أن يسير فيه وبالخير العام الذي تنشده من فعلها ، والحاكم من جانبه ملزم باحترام ارادتها وباتباع رأيها .

وفي رأي حسن البنا أن تطبيق هذه القواعد تطبيقاً سليماً يخلق التوازن في المجتمع . لكن هذا التوازن لا يمكن أن يستمر إلا بالوعي الحي وبالإحساس بقداسة هذه

---

(١) حسن البنا : مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الاسلامي (مجموعة رسائل الإمام حسن البنا) ، ص ٣٥٩ .

المبادىء إحساساً يراقب معه عن كثب حسن سير النظم وفلاحها . وهذه هي وظيفة الهيئة التمثيلية للأمة . صحيح أن « النظام التمثيلي » قد ورد إلينا من الغرب ، لكن هذا النظام يقرر ، كما بين ذلك فقهاؤنا ، مسؤولية الحاكم وسلطة الأمةووحدتها الروحية . ومع أن ثمة من يرى أن إحدى دعائم « النظام النيابي » الأساسية تكمن في « الأحزاب » إلا أن من الممكن في الحقيقة تطبيق هذا النظام دون اللجوء إلى « الأحزاب » ودون أن ينجم عن ذلك خلل في الأسس الجوهرية لهذا النظام . « وعلى هذا فليس في قواعد هذا النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم ، وهو بهذا الاعتبار ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه » [١] . لكن من الضروري في كل الأحوال ألا يكون ثمة أي تعارض بين ما ينص عليه الدستور من القول « ان دين الدولة الإسلام » وبين ما تنطوي عليه أحكام القضاء المعمول بها . ذلك أ المؤسسات القضائية القائمة تخالف في كثير من أحكامها مقررات الشريعة الإسلامية هذا واقع ينبغي إصلاحه [٢] .

وجماع القول أن حسن البنا يقترب اقتراباً عظيماً من التصور الديمقراطي المعمول به في الغرب ، فهو يقبل النظام التمثيلي ، نظام الانتخابات ، شريطة أن يكون المنتخبون الذين سيناط بهم « الحل و العقد » أكفياء احراراً من كل ضغط أو سيطرة تمليها قوة خارجية ، لا ينبثق انتخابهم عن « الدعاوى » الانتخابية الخادعة ، إذ ينبغي أن يكون لهذه الدعاوى معايير وضوابط شريفة نزيهة يعاقب المخل بها [٣] . أما رئيس الدولة عنده فلا يشبه قطعاً «الخليفة » الذي يتصوره الثيوقراطيون ، إذ هو مسؤول أمام الأمة وتمثيلها ، وسلطاته يمكن أن توكل إلى وزراء « تفويض » و« تنفيذ » سبق أن تكلم عليهم الماوردي ونجد لهم نظيراً في الأنظمة البرلمانية الحديثة، يكونون مسؤولين أمامه أو أمام ممثلي الأمة ، فهو إذن أبعد ما يكون عن الحاكم المطلق المقدس ؛ والدولة التي يقف على رأسها ويوجه دفتها ليست في حال من الأحوال دولة « ثيوقراطية » كما يمكن أن يتبادر إلى الأذهان [٤] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٦٦ . وما بعدها

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٦٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٧٩ — ٣٨٠ .

(٤) ذهب مجيد خدوري الى ان حركة الاخوان لم ترغب في التوفيق بين الاسلام والديمقراطية لا بل انها استمدت التأييد الشعبي من معارضتها لهذا النظام . وهو يضيف الى ذلك القول انها أيدت اعادة « النظام الاسلامي » وآثرت العودة الى نظام في الحكم كان المصلحون المسلمون الاوائل قد اعلنوا انه لايتفق مع مطالب الحياة =

٥ ـ الدولة إذن هي قاعدة للنظام الاجتماعي تشد من أزره وتحمي قيمه وتنشرها في الآفاق . أما الشريعة فهي وعاء هذه القيم . فالدولة إذن هي حامية الشريعة والساهرة على تنفيذها ونشرها . من أجل هذا كانت العلاقات بين الشريعة والقانون الوضعي موازية للعلاقة بين الدين والدولة . ومن أجل هذا حرص المفكرون المسلمون المحدثون دوماً على أن يفهم من مادة « دين الدولة الإسلام » أن تكون قوانين الدولة مستندة إلى أحكام الشريعة الإسلامية لا إلى أحكام القانون الوضعي الغربي ، أو على الأقل أن يتم التركيب بين أحكام الشريعة الإسلامية وأحكام القانون الوضعي التي لا تتعارض مع مبادىء هذه الشريعة أو مع فروعها، بحيث يقوم بينهما «تكامل» و « انسجام » يغطي حاجات كل مجتمع . وهذا ما حرص على التأكيد عليه عدد من القانونيين المسلمين من أمثال علي أبو الفتوح وعبد القادر عوده وعبدالرحمن البزاز وعلال الفاسي . والحقيقة أن هؤلاء لم يقتصروا على الانطلاق من الشريعة واستلهام القانون الوضعي وإنما حرصوا أيضاً ، في بعض الأحيان ، على بيان « مميزات » خاصة للشريعة الإسلامية تتفوق بها على القانون الوضعي نفسه . فهذا علي أبو الفتوح يكتب في عام ١٩٠٥ في « الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية » ما نصه :

« يظن كثير من الناس، حتى من المسلمين أنفسهم ، أن المبادىء المقررة في الشريعة الغراء لا توافق هذا الزمان الذي بلغ فيه الإنسان من التمدن والترقي درجة رفيعة ، ويتوهمون أن الأحكام والروابط التي في القوانين الحديثة الوضعية لا مقابل لها في الأصول الإسلامية ، وأنها بمثابة الاختراعات المادية الجديدة التي انتجها فكر علماء الغرب لم يسبقهم إليها أحد ! ولكن الباحث في الفقه الإسلامي ولو قليلاً لا يلبث أن يغير هذا الظن ويتحقق من أن أسلافنا بلغوا في الرفاهة وتقرير المبادىء العمرانية والاجتماعية والقضائية شأواً قلما يجاريهم فيه أحد . إلا أن صعوبة كتب المتأخرين وكيفية تأليفها والتواء أساليبها وتعقيد عباراتها قد أوصد الباب في وجه من يريد الوقوف على حقيقة الشريعة الغراء من غير المنقطعين لدراستها . ولذلك فاني أشير على من يسلك

المعاصرة ، وبذلك اخفقت هذه الحركة في اقتراح منهج اصلاحي للنظام السياسي القائم (الاتجاهات السياسية في العالم العربي ، ص ٩٩ ـ ١٠٠) . وهذا الرأي يتعارض ، كما هو جلي ، مع تقريرات حسن البنا نفسه ومع ما سيقرره من بعده عبد القادر عوده . أما اذا كان المقصود ان ما ذهب اليه علي عبد الرازق يمثل وجهة نظر « الاصلاح » وأنه يصلح لأن يعتمد مقياساً للنجاح والاخفاق فانه يكون لما ذهب اليه معنى .

هذا الطريق أن يقصد المؤلفات القديمة لأنها أسهل مورداً وأغزر مادة ، مع خلوها من التعقيد وتنزهها عن المشاغبات اللفظية ، وليترك هذه الكتب الحديثة للمنقطعين لفهمها بدون ملل ولا حساب للوقت » [1] .

وقد ألح الشيخ عبد العزيز جاويش (١٨٧٦ – ١٩٢٩م) إلحاحاً لا سابق لفرادته على القول بمجاراة الشريعة لأحكام التمدن والترقي، وذلك حين جعل شعاراً لفكرته هذا القول « الإسلام صالح لكل زمان ومكان » ، وهو قول ما لبث أن أصبح شعاراً يردده جميع الكتاب المسلمين في النصف الأول من القرن العشرين وحتى أيامنا هذه . فالإسلام ، في رأي عبد العزيز جاويش ، دين الفطرة البشرية التي فُطر الناس عليها في كل زمان ، وهو صالح لكل أمة وكل جيل ومصلح لكل من استمسك بهديه المبين [2] . والأحكام النظامية والنواميس التعاملية التي استنبطها الفقهاء عبر العصور من قواعد الدين الأصلية تشهد بأنه « أكثر الأديان ملاءمة للطباع » . وفي الإسلام قواعد وأصول ثابتة تضمن تماماً قدرة أحكامه على الاستجابة لما تقتضيه « الأحوال المختلفة ، في الأزمان المختلفة ، بين الأمم المختلفة » . هذه الأصول ترد إلى أحد عشر أصلاً هي : ١) الاجتهاد ؛ ٢) القصد في الأعمال وإقامة ما لا يشق على النفوس من تكاليف ، أي ما لا يطاق ؛ ٣) لا ضرر ولا ضرار ؛ ٤) سد الذرائع وإعطاء الوسائل أحكام المقاصد والغايات ؛ ٥) إعطاء الظن الغالب حكم اليقين المجزوم به ؛ ٦) تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ؛ ٧) وجوب امتثال ما قاله النبي (ص) شرعاً دون ما ذكره من معايش الدنيا على سبيل الرأي ؛ ٨) المساواة بين المسلمين في الأحكام وكذا بينهم وبين جميع من لهم ذمة وعهد ؛ ٩) أن لا تزر وازرة وزر أخرى ، ١٠) أن جميع الزواجر تقدر حسبما يراه الإمام أو القاضي طبقاً لما يقتضيه العرف العام ، أو التحكيم ؛ ١١) تقدير كثير من الأحكام بما تعورف بين الناس [3] . فاذا دعمت هذه الأصول بعدد من المحركات الضمنية كالأخذ بالتوكل لا بالتواكل أو التقاعد ، وبالحرية العقلية والعلمية ، وبالبحث والنظر

---

(١) علي ابو الفتوح : الشريعة الاسلامية والقوانين الوضعية (خواطر في القضاء والاقتصاد والاجتماع) ، مطبعة المعارف / ١٣٣١ هـ / ١٩١٣ ، ص ٥ – ٦ .

(٢) عبد العزيز جاويش : الإسلام دين الفطرة والحرية (طبعة دار الهلال) ، ص ٤٥ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٤٨ – ٥٨ .

اللذين جاء القرآن لرفع دعائمهما وتثبيتها ، أمكن الاطمئنان تماماً إلى النتيجة الإيجابية لتجسد الشريعة في كل مكان وفي كل زمان .

أما الدكتور السنهوري–الذي شارك في إعداد القانون المدني العراقي الذي اعتُبرت الشريعة الإسلامية مصدراً أساسياً فيه – فقد نادى في عام ١٩٣٧ بعد توقيع معاهدة ١٩٣٦ مع بريطانيا ، بوجوب الرجوع إلى الشريعة الإسلامية عند مراجعة التشريع المصري وبعدم اقصائها من مصادره كما كان الحال عليه في القرن الماضي . وأكد أن عدداً من مبادىء الشريعة الإسلامية يعد متقدماً على الشرائع الغربية نفسها . ثم ان ثمة اعتبارين يوجبان التشديد في ضرورة العودة إلى هذه الشريعة : الاعتبار الأول علمي فني ، والاعتبار الثاني وطني قومي . أما الاعتبار العلمي الفني فيتمثل في رقي الشريعة الإسلامية وصلاحها لأن تكون أساساً لنهضة عالمية في الفقه والتشريع . وأما الاعتبار الوطني القومي فيتمثل في أن الواجب يفرض على مصر ، بعد الاستقلال ، أن ترسم لنفسها خطة تسير عليها بحيث لا تميل إلى جانب الغرب أوتعيش مدنيته فتلبس ثوباً غير ثوبها وتقلد مدنية غير مدنيتها ، ولكن ترجع إلى أحضان الشرق دون أن تجافي المدنية الغربية . وهذه الخطة تفرض رجوعاً ثقافياً قانونياً إلى الفقه الإسلامي من شأنه أن يربط الحاضر بالماضي ويوطد أركان الرابطة العربية.

والدكتور السنهوري لا يشك في « ان الإسلام دين ودولة » وأنه لا بد للدولة من فقه ، هو الفقه الإسلامي الذي هو « فقه محصّن لا يقل عراقة عن عراقة القانون الروماني » كما لا يقل عنه « في دقة المنطق وفي متانة الصياغة وفي القابلية للتطور » بحيث يصلح لأن يكون قانوناً عالمياً كما كان بالفعل « يوم امتدت دولة الإسلام من أقاصي البلاد الآسيوية إلى ضفاف المحيط الأطلسي » . وفي رأيه أن دراسة هذا الفقه وفتح باب الاجتهاد في الإسلام من شأنهما أن يُنبتا قانوناً جديداً « لا يقل في الخبرة وفي مسايرة العصر عن القوانين اللاتينية والجرمانية والقوانين الحديثة المشتقة عنهما . والكتاب والسنة يمثلان المصادر العليا للفقه الإسلامي ، وهي مصادر « تنطوي في كثير من الحالات على مبادىء عامة ترسم للفقه اتجاهاته ولكنها ليست هي الفقه ذاته » ، إذ الفقه الإسلامي هو من عمل الفقهاء ، صنعوه كما صنع فقهاء الرومان وقضاته القانون الروماني ، وقد صنعوه فقهاً صحيحاً ، والصياغة الفقهية وأساليب التفكير القانوني فيه واضحة ظاهرة . أما القانون الحديث الذي ينبغي أن يشتق من الفقه الإسلامي بحيث يساير المدنية الحديثة وروح العصر ، فيجب أن يكون في منطقه

وفي صياغته وفي أسلوبه فقهاً إسلامياً خالصاً لا مجرد محاكاة للقوانين الغربية ، وليس يجوز الخروج عن أصول الشريعة بدعوى أن التطور يقتضي هذا الخروج فان هذه الشريعة نفسها ، بإقرارها بالاجتهاد والإجماع ، هي من الخصب بحيث تستطيع أن تجاري كل عوامل التطور [1] .

وكذلك دعا احمد حسين المحامي في عام ١٩٣٩ إلى مراجعة القوانين التشريعية على ضوء الشريعة الإسلامية لأن مجموعة القوانين في كل أمة تطبعها بطابع خاص وبسمات معنوية وحياتية مميزة ولأن القطر المصري الذي يؤمن بتقاليد وعادات وعقائد إسلامية تحكمه قوانين مدنية وجنائية هي خليط من القوانين الفرنسية والانجليزية والإيطالية تنافي تلك العادات والمعتقدات أو تحاربها وتسخر منها فتثير الارتباك والصراع النفسي لدى أبنائه . وفي رأيه أن مما يسوّغ تماماً الرجوع إلى الشريعة الإسلامية أن علماء الغرب أنفسهم قد اعترفوا — منذ مؤتمر القانون المقارن الذي عقد في لاهاي عام ١٩٣٧ — بسمو الشريعة الإسلامية وبأنه يمكن اعتبارها مصدراً للتشريع الدولي، هذا بالإضافة إلى أن هذه الشريعة هي الصق من أي تشريع آخر بالأسس الجوهرية للحياة التي يحياها المسلمون في بلادهم [2] .

أما عبد الرحمن البزاز فقد أعاد ربط التشريع بـ « وحدة الحياة » كما يتصورها الإسلام مؤكداً « ان أول ما يجب أن يعنى به دعاة الإسلام الحق دفع الفكر الخاطئة التي تجمعت على مر الزمن وفي العصور الأخيرة خاصة حوله ، فشوهته وأبعدته عن الواقع » . وفي رأيه أن من أخطر هذه الأفكار وأشدها ضرراً بالإسلام تقسيم الحياة بين « دين ودنيا » ، وان ما يتعلق بالدين أمور تعبدية ومعتقدات غيبية لا علاقة لها بالحياة التي نحياها . ذلك أن الحقيقة هي « ان الإسلام يعارض هذه الفكرة أشد المعارضة . إنه يقيم عقائده ويرتب نظمه ويشيع فلسفته على أساس متماسك من وحدة الحياة ، بمعنى إنه لا يقر تقسيم حياتنا بين هذه الدنيا التي نحياها وحياتنا الأخرى التي نرتقبها . إن هاتين الحياتين ممتزجتان أشد الامتزاج ومترابطتان أوثق الترابط ، وان الاولى هي سبيل الأخرى ، وان القواعد المشرعة قد شملت الأولى والأخرى على حد سواء . وعلى هذا ليس بالإمكان تقسيم الحياة في نظر الإسلام الحق إلى (دنيا)

---

(١) الاهرام : ٢٦ / ١١ / ١٩٣٧ ؛ وانور الجندي : يقظة الفكر العربي ، ص ٢٢٣ — ٢٢٦ ومجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي ، ص ٢٤٦ — ٢٥٢ .

(٢) انور الجندي : المصدر المذكور سابقاً ، ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .

تنتظمها قواعد موضوعية محددة لا علاقة لها بالدين و (أخرى) ينظمها دين لا علاقة له بالدولة . ان من أجلّ أسرار عظمة الإسلام ودواعي قوته هذا التماسك الشديد وذلك الترابط الوثيق . فليس في الإسلام مسيح وقيصر ، وليس في الإسلام كنيسة وحكومة وليس في الإسلام دين (بمعناه الغربي الضيق) ودولة ، اذ تترابط هذه كلها أشد الترابط حتى تتحقق وحدة الحياة التالية ... » [1] .

والبزاز يأخذ على المسلمين صراحة غربتهم عن الإسلام، ويؤكد، على طريقة الأفغاني والمغربي ، أن « ليس الإسلام والمسلمون بالشيء الواحد ، بل لعلنا لا نغالي إذا قلنا إنهما شيئان متناقضان . هذه حقيقة يجب أن نعلمها جيداً ؛ إنها أول ما يجب أن نعلمه لأن ذلك أول امارات الإصلاح » . وهو يتفق تماماً مع علال الفاسي في القول إن المفهوم الغربي للدين قد استبد بالمسلمين ؛ وهو [2] يجتزىء منه النص التالي الذي نجد بعض بذوره لدى محمد عبده . يقول الفاسي [3] : « فأما عندنا فقد نسينا مدلول (الدين) بالمعنى الإسلامي ، وهو مجرد تشريع ، فأصبحنا بطبيعة الحالى نفهم من معنى الدين ما تحتويه كلمة Religion (رليجيون) ، وأصبحنا نفكر في أمور الدين بما يفكر فيه الغرب ، وما نقرؤه من آدابه الموجهة قبل كل شيء لنقد مجتمع على تحكم الكنيسة .. وقيام ارستقراطية اقطاعية يحميها رجال الكنيسة وتستعبد معهم الشعوب . وهكذا وجدت عندنا مشكلة فصل الدين عن الدولة مثلاً . فالدين بالمعنى الغربي لا وجود له في بلادنا ، والدولة والدين شيء واحد لأن الدولة لا بد أن تقوم على عقيدة أو خلق ولا بد أن تكون خاضعة لقانون وهي المسؤولة عنه وعن ايجاده ان لم يكون موجوداً . وكل ما هي مطالبة به أن تكون موافقة لرغبات الأمة في تصرفاتها وأعمالها . فالدولة الإسلامية ليست دولة « اكليريكية » بالمعنى الذي يفهمه الغرب ، بل يمكننا أن نقول إنها « لايكية » بطبيعتها ، لا لأنها منفصلة عن الكنيسة ، ولكن لأن الكنيسة غير موجودة وليست من طبيعة الدين الإسلامي ولا جزءاً منه » [4] .

---

(١) عبد الرحمن البزاز : من روح الاسلام ، ص ١٩١ — ١٩٢ .

(٢) عبد الرحمن البزاز : خواطر تثيرها ذكرى المولد ١٩٤٠ (من روح الاسلام)، ص ٨٤ .

(٣) علال الفاسي : التفكير اجتماعياً (مقالة منشورة في دعوة الحق) العدد ١٢ يونيه ١٩٥٨ .

(٤) يقول محمد عبده : « ولا يجوز لصحيح النظر ان يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنج (تيوكراتيك) اي سلطان إلهي . فان ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله ، وله حق الاثرة بالتشريع ، وله في رقاب الناس حق الطاعة لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة بل بمقتضى الايمان.=

ويتساءل البزاز عن سر دعوة التغريبيين إلى نبذ الشريعة الإسلامية وعن سبب هجر المسلمين أنفسهم لهذه الشريعة ويقول : « الإسلام شريعة سمحة تؤمن بقانون التطور ولا تنكر تغير الأحكام بتبدل الأزمان . والمسلمون قد سدوا باب الاجتهاد فجمدت الأحكام ولم تعد تساير في تفرعاتها مقتضيات المعاملات المدنية فزهد أكثر الناس في الأحكام الشرعية وظن بعض الناس أن لا خير من التقيد بها وأن من صالحنا أن نتوجه شطر الغرب لننهل من معينه ونأخذ القوانين الأوربية كالقانون المدني السويسري أو القانون المدني الفرنسي أو غيرهما » . ثم لا يلبث ــ وهو القانوني الخبير البارع ــ أن يوجه إلى التغريبيين نقداً راديكالياً حاسماً إذ يقول : « ليت شعري أيدرك هذا النفر من الناس ماهية القوانين حق الإدراك ! أوليست القوانين أقوى مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية ! أليست القوانين مرايا تعكس حالة البلاد العقلية والبيئة الخلقية ؟ وهل الشرائع الغربية التي يريدوننا أن نقلدها أو أن نستبدل بها شريعتنا [1] ، شريعة واحدة ؟ إن في الغرب شرائع عديدة ، ويكاد يكون لكل أمة نظامها القضائي القائم بذاته وأن تشابه في بعض النواحي مع النظم الأخرى . فالشريعة الانكليزية تختلف تمام الاختلاف عن الشريعة الفرنسية ويكاد يكون ما بينهما من خلاف أعظم من الخلاف بين الشريعة الإسلامية والشريعة اللاتينية ــ في بعض القضايا الأساسية ــ ومع ذلك لم نسمع أن أحداً من قادة الرأي من الانكليز يدعو إلى استبدال القانون الفرنسي بالقانون الانجليزي ، ولا عكس ذلك . ثم إن القانون المدني الألماني ، وهو من أحدث القوانين المدنية وأدقها تركيباً ، والمستند على كثير من نظريات القرن التاسع عشر وفلسفته الواقعية ، يختلف أشد الاختلاف عن القانون المدني الفرنسي المتأثر

فليس للمؤمن ما دام مؤمناً ان يخالفه وان اعتقد انه عدو لدين الله وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه ، لان عمل صاحب السلطان الديني وقوله في أي مظهر ظهرا هو دين وشرع . اما الخليفة عند المسلمين فهو « ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة (. .) بل هو وسائر طلاب الفهم سواء ، انما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الاصابة في الحكم . ثم هو مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة . والمسلمون له بالمرصاد فاذا انحرف عن النهج أقاموه عليه واذا اعوج قوموه بالنصيحة والاعتذار اليه : « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » . فاذا فارق الكتاب والسنة في عمله وجب عليهم ان يستبدلوا به غيره ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه . فالامة او نائب الأمة هو الذي ينصبه ، والامة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه وهي التي تخلصه متى رأت ذلك من مصلحتها ، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه» (الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، ص ٦٨ – ٧٠) .

(١) الصحيح : « ان نستبدلها بشريعتنا » .

بفلسفة القرن الثامن عشر والمستند في كثير من مبادئه إلى فلسفة القانون الطبيعي ومبدأ الحرية المطلقة في العقود »[1] .

وليس هذا كل شيء . فان للتشريع الإسلامي خصائص يتميز بها عن سواه من القوانين الحديثة خاصة . وقد أبرز البزاز شيئاً من هذه الخصائص :

الخاصة الأولى : المزج بين فكرتي « الدين » و« القانون » ؛ اذ لمّا كانت مهمة الإسلام لاتقتصر على تنظيم علاقة الفرد بربه بل تشمل أيضاً علاقة الفرد بالفرد والفرد بالجماعة والجماعة بالجماعة ، فإن الشريعة حرصت على أن تكون أحكامها شاملة كل جوانب الحياة ، « ولذا نراها تقرر الحقوق وتوضح الأحكام التي تتعلق بالفرد في ذاته من حين يصبح مضغة في رحم أمه إلى أن يحثى التراب على قبره ، كما أنها وضعت القواعد اللازمة لتحديد حقوق الفرد تجاه الجماعة » . وعلى هذا الأساس كان « الفقه » الذي هو العلم بالمسائل الشرعية العملية قسماً من الدراسة الدينية في الإسلام .

الخاصة الثانية : امتزاج مفهوم القانون بالأخلاق امتزاجاً لا يبقى معه لأحد منهما استقلالٌ عن الآخر . وهذا بطبيعة الحال لا يعني أن كل قواعد الأخلاق تعد قواعد قانونية إيجابية ملزمة ، وإنما المراد به أن ليس هناك أحكام قانونية إسلامية قائمة بذاتها مجردة عن صفتها الأخلاقية . وهكذا أصبحت القاعدة الأخلاقية القائلة : « إنما الأعمال بالنيات » واحدة من أمهات القواعد التشريعية الإسلامية . وهذا الربط بين القانون والأخلاق يخلص الشريعة من قسوة الأحكام القانونية المجردة وينجيها من صرامة الشكليات والمراسيم التي تضيق بها الشرائع الوضعية القديمة والحديثة ، ويجعلها تحقق الكمال أكثر من أية شريعة أخرى . ذلك أن الشرائع تقرب من الكمال بقدر ما تضيق فيها منطقة النفوذ التي تعزل نطاق القانون عن حيز الأخلاق .

الخاصة الثالثة : امتزاج قواعد القانون بأحكام العدالة ، وهو فرع عن القاعدة الثانية . فالقوانين الوضعية تكون في العادة قاسية مجردة في الغالب عن الصفة الخلقية كما كان الحال في القانون الروماني ، فلزم لذلك ايجاد قواعد تخفف من وطأة القانون وصرامة أحكامه وتقربه من قواعد العدل والإنصاف : وهكذا وضع الرومان أحكام

---

(١) عبد الرحمن البزاز : من روح الاسلام ، ص ٨٦ – ٨٧ .

(البريتور) ، والإنكليز « محاكم الضمير » . أما القانون الإسلامي أو الشريعة الإسلامية فهي تستند أصلاً إلى فكرة العدل ، والحكم القانوني غير العادل لا يعتبر حكماً قانونياً أصلاً لأنه ينافي الشريعة أساساً .

الخاصة الرابعة : الطابع « الجماعي » للشريعة ، بالرغم من عنايتها بالفرد واعترافها بكيانه المستقل – ولكن ضمن حدود . فالهدف الذي ترمي اليه الشريعة الإسلامية هو دائماً وأبداً خير الجماعة وصالح المجموع قبل صالح الفرد ، فهي تقرر لزوم « تحمل الضرر الخاص في سبيل الضرر العام » ، وتسلم بمبدأ « جواز الحجر على السفيه » لمصلحة عائلته والهيئة الاجتماعية ، وتحدد الوصية حفظاً لمصالح الورثة ، وتقول بالمصالح المرسلة .. وهذا الطابع « الجماعي » للشريعة يقربها بشكل ملموس من بعض « المذاهب الاشتراكية » التي لا يصل بها الغلو إلى درجة إنكار وجود الفرد أصلاً .

الخاصة الخامسة : المزج إلى حد كبير بين فكرة « الحق والواجب » ؛ فليس من حق الإنسان أن يطالب بماله المغصوب فحسب ، وإنما واجبه أن يفعل ذلك لكي لا يتمادى المغتصب في الباطل ويتعدى على حقوق الفرد والجماعة . وعلى هذا الأساس وضعت الشريعة نظرية « إساءة استعمال الحق » التي ظن الكثيرون أنها من مبتدعات شرائع الغرب ، وهي في الحقيقة نظرية إسلامية خالصة كما اعترف بذلك فقهاء الغرب أنفسهم . وإنه لمن الممكن القول ان الشريعة الإسلامية تفرض وجود واجب ضمني في كل حق ظاهر ، ولهذا أجازت الحجر على الشخص المبدد لأمواله أي الذي يريد أن يتمتع بحق مطلق في ملكه ، وعدته سفيهاً قاصراً أوجبت عليه الرقابة ، والسبب في ذلك راجع إلى أنها تعتبر التصرف في المال حقاً وواجباً في الوقت نفسه . وليست نظرية « التضامن الاجتماعي » التي قال بها الفقيه الفرنسي « دوكي » Duguit وليس مفهوم « الحق » لدى الفيلسوف الألماني « كانت » إلا نظائر للمفهوم الإسلامي .

الخاصة السادسة : الحرية والتطور ، فعلى الرغم من أن الشريعة الإسلامية ذات أصل ديني وترتبط بقواعد وأصول لا تقبل التغيير – قواعد هي أقرب ما يكون إلى أحكام القانون الطبيعي والعدل المطلق – فانها شريعة حرة إلى أقصى حدود الحرية ، تقر بالتطور إلى أبعد الحدود . ذلك أن هذه الشريعة ، خلافاً لكثير من الشرائع القديمة ،

تقر بأن « الأصل في الأشياء الإباحة » ، كما تؤكد أن الله لم يجعل على المؤمنين « في الدين من حرج » ، وان « التيسير » لا « التعسير » هو المبدأ ، كما أن إعطاءها لـ « العرف » المتفق عليه قوة القانون وتقريرها لمبادىء « الاستحسان » والقياس — الذي هو مبدأ الاجتهاد الفعال — وفتحها لباب الاجتهاد لمن توافرت فيه شروطه.. كل ذلك وغيره أدلة ناصعة على ما امتازت به الشريعة من الحرية . وفي رأي البزاز « ان ذهاب بعض الفقهاء إلى جواز ترك القياس الظاهر (متى ما أدى إلى شدة لا تتناسب ومبدأ الحسنى وامتناع الحرج) والأخذ بالقياس الخفي — على حد تعبير الأصوليين — أي « الاستحسان » ، لدليل ساطع على ما امتازت به الشريعة من حرية وايمان بالتطور لا يجارى »[1] .

فليس غريباً بعد بيان هذه المزايا كلها أن يعبر البزاز عن أسفه الشديد لما رأى من أمر استحالة هذه « الشريعة الفذة البارعة » إلى العقم والجمود اللذين جاءت هي نفسها للقضاء عليهما . وهو يؤكد أن علة العقم والجمود لا ترجع إلى وهن في الشريعة ذاتها ولكن إلى عوامل عديدة خارجة عن نطاقها : « ذلك لأن الشريعة — كاللغة وككل كائن حي — تتقدم بتقدم المجتمع العام وتنحط بانحطاطه ، وان المصائب الجمة (من فقر وجهل ومرض وهوان وظلم) التي مرت على الأمة العربية والأمة الإسلامية عامة طوال القرون السحيقة قد أوهنتها وأفقدتها بهجتها وجعلت مقومات حضارتها تظهر في أعين الناس واهية هزيلة . ومتى دبت الحياة وظهرت القوة بكل معانيها في جسم هذه الأمة وعرفت قدر نفسها ، ظهر من جديد جمال شريعتها وانبثق نورها وجلالها[2] . أما طريق النجاة الواقعي للمسلمين عامة والعرب خاصة فلا سبيل إليه إلا بـ « دولة عصرية قوية »؛ يقول : « ولا ينجينا مما نحن فيه إلا دولة قوية ، لأن الله قد يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن ، دولة عصرية تقدمية تؤمن بروح الإسلام ايماناً صادقاً ، ولا تكتفي بأن يصرح دستورها بأن دينها الإسلام ، أو أن دين رئيسها الإسلام ، ولا ضير عليها بعد ذلك أن تبيح البغاء علناً وتجعل قسطاً من وارداتها من مكس الخمور وريع الميسر وترى مئات الألوف من الجياع ... والمشردين

---

(١) عبد الرحمن البزاز : بعض خصائص التشريع الاسلامي (من روح الاسلام) ، ص ١١٤ — ١٢٠ ، وانظر أيضاً مجلة القضاء عدد ٢ ، ١٩٤٤ ، و « ابحاث وأحاديث في الفقه والقانون » لعبد الرحمن البزاز ، مطبعة العاني ، بغداد ، ١٩٥٨ .

(٢) عبد الرحمن البزاز : بعض خصائص التشريع الاسلامي ، ص ١٢١ .

والعاطلين وتبصر إلى جانبهم مئات وألوفاً من الموسرين البطرين المسرفين ، ولا ترى أن من حقها ، بل من واجبها ، أن تأخذ من أموال هؤلاء لتسد عوز أولئك . نريدها دولة إسلامية لا كهانة فيها ، اشتراكية ولكنها في منجاة من غلواء الشيوعية ، شورية ولكنها مبرأة من نفاق الديمقراطية ، حرة ولكنها بعيدة عن تدني الفوضوية ، الناس فيها أحرار كما ولدتهم أمهاتهم ، سواسية كأسنان المشط ليس لأحد على أحد امتياز إلا بالتقوى » . وفي رأي البزاز أن هذه « الدولة الفاضلة » لن تتحقق « إلا إذا وجد أول الأمر حزب أو كتلة تؤمن بالإسلام ايمان صدق وتدرك حقيقته ادراكاً تاماً ، وتعمل في أسلوب العصر ووسائله في جد وإخلاص لتحقيق أهدافه ومثله ، لا تلين ولا تتردد ولا تهاب » . وهذا بدوره لا يتحقق « إلا إذا وجد رجل من حوله رجالٌ اكتملت بهم معالم الرجولة وتجلت فيهم أخلاقها » ، يسعون لتحقيق هذا الهدف ويهلكون في سبيله . وأولئك جميعاً لن تأتي أعمالهم أُكُلَها إلا على أكتاف طبقة نيرة بتعاليم الإسلام الصحيح توقظ النفوس الراقدة وتهتك الحجب عن القلوب الغلف وتعلن في الأجيال الصاعدة أن صلاح الأمة وصلاح العالم مقرون برسالة لم تزل قائمة ذات عقيدة وفلسفة ليس وراءها عقيدة وفلسفة ، هي رسالة الإسلام . وينبغي ألا يظن أحد أن هذه الرسالة تعني انصرافاً عن العالم الحديث وحضارته ومقوماته ، إذ إن معظم ما في هذا العالم من نظم ومبادىء وأسس سليمة لا تتعارض مع الإسلام في قليل أو كثير ، بل ان الإسلام الصحيح يقرها ويؤيدها : « ألم تقم الحضارة الحديثة على العلم والصناعة والتعاون والتضامن والنظر الحر ؟ وهل في نظم العالم ودساتيره ما يدعو للعلم والصناعة والتعاون والتضامن والحرية أوسع من الإسلام؟ ولكننا جهلنا الإسلام فحسبناه طقوساً ومراسيم دينية وكفى ، وانصرافاً عن الحياة ، وضوابط لا تصلح لغير المتزمتين وشيوخ الطرق وأئمة المساجد ، ونسينا أن الإسلام دين ودولة وفاسفة وحضارة ، وأنه إلى قوته الروحية الهائلة قوة مادية صالحة للبقاء قادرة على الإبداع والتجديد ومسايرة مقتضيات الحياة » (١) .

وينبغي كذلك ألا يذهب الظن بأحد إلى أن الدعوة إلى « دولة إسلامية عصرية قوية » تعني الدعوة إلى « تكوين وحدة سياسية إسلامية » شاملة أو إلى « إرجاع

---

(١) عبد الرحمن البزاز : العرب والمسلمون اليوم (حديث ألقي من الاذاعة العراقية سنة ١٩٥٠) ، انظر : من روح الاسلام ، ص ٥٥ – ٥٨ .

الخلافة » ، فإن قيام هذه « الوحدة » هو أمر بعيد المنال ، أما منصب الخلافة فإنه قمين بأن يصبح في بلدان غير مستقلة استقلالاً تاماً ناجزاً وظيفة تقليدية كثيرة الشبه بمركز البابوية في العالم المسيحي الكاثوليكي ، وهو ما يبرأ منه كل مسلم مخلص. ومن جهة أخرى « فان الخلافة بالرغم من عراقتها كنظام إسلامي ، ليست من أسس الدين التي لا يمكن تغييرها واستبدالها بنظام آخر [١] تجتمع عليه الأمة ويكون فيه صلاحها ؛ وليس ثمة ضابط في هذا الصدد أقوى وأصلح من قوله تعالى (وأمرهم شورى بينهم) ، ومن قوله عليه السلام (لاتجتمع أمتي على ضلال) . هاتان القاعدتان يجب أن تكونا المنظم لاختيار نوع الحكومة التي تصلح للمسلمين » [٢] . والخلاصة أن البزاز — وقد رأى تكالب القوى الأجنبية على العرب والمسلمين وشهد بأم عينه الاحتلال الصهيوني لفلسطين وكيف « تجمعت قوى الشر كلها عليها وتواطأت روسيا الشيوعية ، وامريكا الرأسمالية وبريطانيا الاستعمارية ، وفرنسا الاباحية ، وتشيكوسلوفاكيا (...) وغيرها وغيرها على تحطيمها وتشريد أهلها وذويها — أجمعوا على ذلك ولم يجمعوا قط على غير ذلك ... » [٣] — انتهى إلى ا« اعتقاد » التالي الذي يمكن القول إنه يمثل آخر « وصية » له : « علينا أن نعتقد ... أن لا سبيل لانقاذنا مما نحن فيه من سوء ، ولا وسيلة لنجاتنا من مخاطر الأمواج المتلاطمة منحولنا، أمواج الغرب الذي يريدنا أن نبقى على حالنا نرزح تحت أعباء استعماره السياسي والاقتصادي والفكري ، ونرسف بمشيئته تحت أغلال الصهيونية الطامحة الباغية المتنمرة ، وأمواج الشرق العنيفة التي توشك أن تجرفنا وتحطم كياننا وتفقدنا أجل ميزاتنا ، إلا ببعث الإسلام وسلوك الطريق الذي سلكه محمد وخطه لنا » [٤] . ولقد كان هذا الطريق الثالث هو الطريق الذي أجمع عليه معظم المفكرين المسلمين عند منتصف القرن الحالي .

أما عبد القادر عوده فقد شرع منذ حدود عام ١٩٤٥ في دراسة الشريعة الإسلامية من أجل مقارنتها بالقانون الوضعي ، واختار لتحقيق هذه المقارنة مجالاً

---

(١) المقصود : « واستبدال نظام آخر بها » .

(٢) عبد الرحمن البزاز : خواطر تثيرها ذكرى المولد ١٩٤٠ (روح الاسلام) ، ص ٩٠ .

(٣) عبد الرحمن البزاز : خواطر تثيرها ذكرى المولد (١٩٤٨) (من روح الاسلام) ص ٧٧ .

(٤) العرب والمسلمون اليوم ، ص ٥٨ .

كان من المسلّم به لدى سابقيه أن القانون الوضعي يرقى فيه على الشريعة الإسلامية ، هذا المجال هو مجال الاحكام الجنائية . وقد انتهى به عمله لا إلى مجرد عقد مقارنات عامة وخاصة بين القانون الوضعي والشريعة وإنما إلى نتيجة خالصة هي سمو أحكام الشريعة ليس فقط في حقل « القانون المدني » وإنما أيضاً في حقل القانون الجنائي . كما أن دراسته هذه قادته إلى الخوض في مسألة الدولة الإسلامية ، والوقوف منها موقفاً يذكّر بموقف حسن البنا مؤسس « جماعة الاخوان المسلمين » التي التحق بها عبد القادر عوده نفسه ليكون واحداً من ضحايا صراع عام ١٩٥٤ في مصر .

لا شك أن عبد القادر عوده ينطلق من التسليم بأن أية مقارنة بين الشريعة الإسلامية وبين القانون الوضعي هي مقارنة « صورية » ، لأن التناسب بين طرفي المقارنة معدوم . فالشريعة ، على قدمها ، ثابتة اذ الله هو مصدرها ، أما القانون الوضعي فمستحدث خاضع للتغير والتبدل خضوع صانعه الإنسان لهما . وفي رأيه أن أول ما ينبغي توضيحه هو رفع اللبس الذي يثيره القائلون إن الشريعة لا تصلح للعصر الحاضر . والواقع أن هؤلاء فريقان : فريق لم يدرس الشريعة ولا القانون ، وفريق درس القانون دون الشريعة ، وكلا هذين الفريقين ليس أهلاً للحكم على الشريعة لأنه يجهل أحكامها جهلاً مطبقاً . والذي يبدو عند تحليل موقف هؤلاء أنهم يبنون عقيدتهم على قياس خاطىء لا على دراسة منظمة . ومن الممكن صياغة هذا القياس على النحو التالي : ان القوانين الوضعية الحديثة تقوم على نظريات فلسفية واعتبارات اجتماعية وانسانية تناسب العصر الحاضر ؛ والقوانين القديمة تجهل هذه الاعتبارات ؛ فالقوانين القديمة إذن لا تصلح للعصر الحاضر . وإذا كانت الشريعة الإسلامية قديمة ، فهي إذن تجهل أيضاً هذه الاعتبارات ، وهي بالتالي لا تصلح للعصر الحاضر . لكن هذا القياس خاطىء ووجه الخطأ فيه راجع إلى التسوية بين الشريعة والقانون وهما مختلفان في طبيعتهما جد الاختلاف ، والقاعدة أن القياس يقتضي مساواة المقيس بالمقيس به فاذا انعدمت المساواة فلا قياس ، أو كان القياس باطلا [1] . والحقيقة هي أن ثمة اختلافات بين الشريعة والقانون من وجوه :

الوجه الأول : ان القانون من صنع البشر بينما الشريعة من عند الله ؛ وعلى هذا

---

(١) عبد القادر عوده : التشريع الجنائي الاسلامي مقارناً بالقانون الوضعي ، الطبعة الثانية ، الجزء الأول ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة ، ١٣٧٨/ ١٩٥٩ ، ص ١٢ - ١٣ .

الأساس يكون القانون عرضة للتغيير والتبديل ، أي للتطور ، بينما لا تكون الشريعة في حاجة لهذا التغيير والتبديل مهما تغيرت الأوطان والأزمان وتطور الزمان .

الوجه الثاني : ان القانون عبارة عن قواعد مؤقتة تضعها الجماعة لتنظيم شؤونها وسدّ حاجاتها ، فهي قواعد متأخرة عن الجماعة ، أو هي في مستوى الجماعة اليوم ومتخلفة عن الجماعة غداً ، لأن القوانين لا تتغير بسرعة تغير الجماعة ، وهي قواعد مؤقتة تتفق مع حال الجماعة المؤقتة وتستوجب التغيير كلما تغيرت حال الجماعة . أما الشريعة فقواعد وضعها الله على سبيل الدوام لتنظيم الجماعة ، وهذا يقتضي من الوجهة المنطقية أن تكون قواعدها ونصوصها من المرونـة والعموم بحيث تتسع لحاجات الجماعة مهما طالت الأزمان وتطورت الجماعة وتعددت الحاجات ، كما يقتضي أن تكون قواعد الشريعة ونصوصها من السمو والارتفاع بحيث لا يمكن أن تتأخر في وقت أو عصر عن مستوى الجماعة .

الوجه الثالث : ان الجماعة هي التي تصنع القانون ، أما الشريعة فليست من صنع الجماعة وإنما هي التي تصنع الجماعة بأن تخلق أفراداً صالحين وجماعة صالحة ودولة مثالية وعالماً مثالياً [1] . والقانون الوضعي في تطوراته الأخيرة قد تبنّى هذه النظرية الإسلامية ، أي أنه جعل صنع الجماعة وتوجيهها من وظيفة القانون فانتهى إلى ما بدأت به الشريعة .

ويرى عبد القادر عوده أن الشريعة تمتاز على القوانين الوضعية بثلاث ميزات جوهرية : الكمال ــ اذ هي تسد كل حاجات المجتمع في كل وقت وظرف ــ ، والسمو ــ اذ ان قواعدها اسمى من مستوى الجماعة ــ ، والدوام إذ هي تصلح لكل زمان ومكان . غير ان ما هو أخطر من هذا كله ، مما يقدم الدليل الوافي على سمو الشريعة وتميزها ، هو واقع اشتمالها على « طائفة من النظريات والمبادىء الشرعية التي لم تعرفها القوانين الوضعية إلا أخيراً ، أو لم تعرفها بعد » . وهو يذكر من بين هذه المبادىء والنظريات : نظرية المساواة ان في صورتها المطلقة أو في صورتها الخاصة بـ « مساواة الرجل والمرأة » ؛ ونظرية الحرية في صورها الرئيسة الثلاث : حرية التفكير ، وحرية الاعتقاد ، وحرية القول ؛ ونظرية الشورى [2] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٨ — ٢٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٥ — ٣٧ .

والحق أن عبد القادر عوده ـ إذ يتعلق تعلقاً خاصاً بنظريات المساواة والحرية والشورى ـ ينشد بالاضافة إلى ما صرح به « التدليل على أن الشريعة الإسلامية والدولة التي تحميها يمثلان نظاماً سياسياً عصرياً » من الطراز الأول . وهو يوضح معالم هذا النظام حين يفصل في « نظرية الشورى » بالذات ويعدها معبرة عن طبيعة النظام الإسلامي ذاته . فالإسلام لم يقرر هذه النظرية نتيجة لحال الجماعة . فقد كانت حالة العرب عند مجيء الإسلام متدنية ـ ولكنه يقررها لتكميل الشريعة ولرفع مستوى الجماعة وحمل أفرادها على التفكير في المسائل العامة والاهتمام بها والنظر إلى مستقبل الأمة نظرة جدية والاشتراك في الحكم بطريق غير مباشر والسيطرة على الحكام ومراقبتهم [١] . وهو يعترف بأن مبدأ الشورى الذي قررته الشريعة قد قرر « كمبدأ عام » ، ترك لأولياء الأمور في الجماعة أن يضعوا معظم القواعد اللازمة لتنفيذه . وفي رأيه أن هذا « التقرير العام » قد كان لحكمة تعكس ضرورة عدم اللجوء إلى التغيير والتبديل في الأحكام الأساسية ، وواقع اختلاف الظروف والأمكنةوالجماعات التي يمكن أن يطبق فيها هذا المبدأ . وهكذا لأولياء الأمور مثلاً « أن يعرفوا رأي الشعب عن طريق رؤساء الأسر والعشائر أو عن طريق ممثلي الطوائف أو بأخذ رأي الأفراد الذين تتوافر فيهم صفات معينة ، إما بطريق التصويت المباشر وإما بطريق التصويت غير المباشر » ، كما أن لأولياء الأمور « أن يسلكوا أي سبيل آخر يرون أنه أفضل من غيره في تعرف رأي الجماعة بشرط أن لايكون في ذلك كله ضرر ولا ضرار بصالح الأفراد أو الجماعة أو النظام العام » [٢] .

لكن عبد القادر عوده يقرر من ناحية ثانية أن الشريعة لم تترك لأولياء الأمور تحديد القواعد الأساسية الخاصة بتطبيق مبدأ الشورى وتنفيذه وإنما هي قد بينت أسس هذا التطبيق فأوجبت « أن تكون الأقلية التي لم يؤخذ برأيها أول من يسارع إلى تنفيذ رأي الأغلبية وأن تنفذه باخلاص باعتباره الرأي الواجب الاتباع وأن تدافع عنه كما تدافع عنه الأغلبية . وليس للأقلية أن تناقض رأياً اجتاز دور المناقشة أو تشكك في رأي وضع موضع التنفيذ » . وفي رأيه أن هذه السنّة التي سنها الرسول نفسه للناس تكمل مبدأ الشورى العام وتصلح لأن تكون علاجاً ناجعاً للاخفاق الذي تعاني منه الديمقراطية في عصرنا . وذلك أن النظام الديمقراطي الغربي يسمح بأن توضع آراء

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٧ .

الأغلبية دوماً موضع نقد وتشكيك فيسمح بذلك للأقلية بأن تسخر منه وتعرقل تقدمه ونجوعه . والحقيقة أن النقد قد يكون سبيلاً من سبل الإصلاح اذا أبدى الناقد رأيه وقت المناقشة أو نقد آراء لم تناقش من قبل . أما محاولة تقويض ما تم الإجماع عليه فمناقض صراحة لمبدأ الشورى نفسه اذ أساس هذا النظام هو « أن يحكم الشعب طبقاً لرأي الأغلبية » الذي يكتسب منذ الاجماع عليه صفة القانون فيوجب بذلك الطاعة والاحترام . ان اخفاق البلدان الديمقراطية في تطبيق مبدأ الشورى قد قاد إلى فقدان الثقة لا في القائمين عليه فحسب وإنما في المبدأ نفسه ، وهو أمر دفع الكثيرين إلى الانحراف نحو مبدأ «الديكتاتورية» التي انتهت إلى اخفاق أفظع من إخفاق الديمقراطية ، إذ أدت إلى « كم الأفواه وتعطيل حرية الرأي وحرية الاختيار وانعدام الثقة بين الشعوب والحكام وتوريط الشعوب والحكومات فيما لا تريده أو فيما لا يعود عليها إلا بالضرر » . وفي رأي عبد القادر عوده أنه « اذا كانت الديكتاتورية تبدأ غالباً بالنجاح اذا استبدلت بالديمقراطية الفاشلة فان النجاح لا يرجع إلى النظام ذاته وإنما يرجع كما أثبتت التجارب إلى ثقة المحكومين بشخصية الحاكمين وتعضيدهم إياهم ، وإلى حرص الحكام على صالح الجماعة ، ولكن اذا ما تغير الحكام الموثوق بهم أو أخفقوا في القيام بمهمتهم انعدمت الثقة بين الحكام والمحكومين وابتدأ الفساد يدب في النظام الديكتاتوري وكان ذلك إيذاناً بتغيير نظام الحكم وان كان التغيير ذاته يتوقف على عوامل أظهرها ضعف الحاكمين أو شجاعة وقوة المحكومين [1] . وينتهي عبد القادر عوده بصدد هذه النقطة إلى التأكيد بأن النظام الإسلامي « لا يعتبر فقط علاجاً ناجعاً لفشل الديمقراطية ولكنه أيضاً صمام الأمن الذي يحمي من الديكتاتورية»؛ وذلك لأنه « يحفظ لمبدأ الشورى قيمته النظرية ويحقق صلاحيته العملية ويجيش كل القوى لخدمة الجماعة ، ويدعو إلى الثقة بالشورى والقائمين بأمرها ويسد الطريق على المبادىء الهدامة والديكتاتورية »؛ ثم ان هذا النظام بقيامه على « الشورى والتعاون في مرحلة الاستشارة» ، وعلى « السمع والطاعة والثقة » في مرحلة التنفيذ ، فقد جمع بين ما ينسب إلى الديمقراطية من فضائل وما ينسب إلى الديكتاتورية من محاسن ، دون أن يشوبه شيء من عيوب النظامين [2] . ولا بد من القول بعد هذا كله أن الشريعة الإسلامية قد سبقت القوانين الوضعية في تقرير مبدأ الشورى بأحد عشر قرناً اذ إن

(١) المصدر السابق ، ص ٤٠ – ٤١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤١ .

هذه القوانين لم تعرف هذا المبدأ إلا منذ القرن السابع عشر . وهي حين قررت مبدأ الشورى قد انتهت إلى ما بدأت به الشريعة الإسلامية منذ القرن السابع الميلادي .

أما الأساس الجوهري الثاني الذي حددته الشريعة حين أقامت الحكم على مبدأ الشورى ـ وبه أيضاً سبقت الشريعة كافة القوانين الوضعية ـ فيتجسد في « نظرية تقييد سلطة الحاكم » . وهذه النظرية تقوم ، في تصور عبد القادر عوده ، على ثلاثة مبادىء أساسية :

المبدأ الأول وضع حدود لسلطة الحاكم : فقد كانت سلطة الحاكم قبل نزول الشريعة سلطة مطلقة لا حد لها ولا قيد عليها وكانت علاقة الحاكمين بالمحكومين قائمة على القوة البحتة ، ومن القوة كان الحاكم يستمد سلطانه وعلى تطور قوته كانت سلطته وغلبته وتحكمه في رقاب الرعية . « وجاءت الشريعة الإسلامية فاستبدلت بهذه الأوضاع البالية أوضاعاً جديدة تتفق مع الكرامة الإنسانية والحاجات الاجتماعية فجعلت أساس العلاقة بين الحكام والمحكومين تحقيق مصلحة الجماعة لا قوة الحاكم أو ضعف المحكومين ، وتركت للجماعة حق اختيار الحاكم الذي يرعى مصلحتها ويحفظها ، وجعلت لسلطة الحاكم حدوداً ليس له أن يتعداها فان خرج عليها كان عمله باطلاً وكان من حق الجماعة أن تعزله وتولي غيره لرعاية شؤونها » .

أما مهمة الحاكم الذي يسمى في اصطلاح الفقهاء بالإمام أو الخليفة فهي، كما حددها الماوردي في (الأحكام السلطانية) ، أن يخلف الرسول «في حراسة الدين وسياسة الدنيا». والحكم أو الامامة أو الخلافة « عقد لا ينعقد إلا بالرضى والاختيار » ، عقد يلتزم الحاكم بموجبه بالاشراف على الشؤون العامة للأمة في الداخل والخارج بما يحقق مصلحتها في حدود أحكام الله ، في مقابل التزام الأمة ، على لسان ممثليها الذين اختاروه حاكماً أو إماماً ، بالسمع والطاعة له ما دام صالحاً وإلا فينعزل بفسقه أو بعجزه . فسلطة الحاكم إذن مقيدة بنصوص الشريعة ، أما الشريعة بدورها فإنها « لا تبيح للحاكم إلا ما تبيحه لكل فرد ، ولا تحرم عليه إلا ما حرمته على كل فرد » (١) .

المبدأ الثاني مسؤولية الحاكم عن عدوانه وأخطائه : إذ إن من الطبيعي، تحقيقاً للعدالة والمساواة، واستجابة للمنطق ـ وبعد أن جعلت الشريعة الحاكم كأي فرد

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٢ ـ ٤٣ .

عادي ولم تميزه على غيره بأية ميزة – أن يسأل الحاكم عن كل خطأ أو مخالفة للشريعة سواء أتعمد ذلك العمل أم وقع منه نتيجة إهماله ، شأنه في ذلك شأن أي فرد من الجماعة مسؤول عن أعماله .

المبدأ الثالث : تخويل الأمة حق عزل الحاكم ، وذلك نتيجة للقول إن الحاكمية أو الامامة عقد بين الأمة وحاكمها . ومن الطبيعي بعد ذلك أنه ليس للحاكم الذي لا يقوم بالتزاماته أو الذي يخرج عن حدودها أن ينتظر من الشعب السمع والطاعة ، وفي هذه الحالة عليه هو أن يتنحى عن مركزه لمن هو أقدر منه على الحكم في حدود ما أنزل الله ، فان لم يتنح نحاه الشعب مكرهاً واختار غيره » [1] . وقد جعل عبد القادر عودة هذا المبدأ متفرعاً عن واحدة من السلطات الرئيسة التي تقوم عليها « الدولة الإسلامية » . فهو يرى أن السلطات في الإسلام لا تخرج عن خمس هي : السلطة التنفيذية ، والسلطة التشريعية ، والسلطة القضائية ، والسلطة المالية ، وسلطة المراقبة والتقويم [2] . وهذه السلطة الخامسة ، سلطة المراقبة والتقويم ، هي سلطة الأمة جمعاء في مراقبة الحكام وتقويمهم ، وينوب عن الأمة في القيام بها أهل الشورى والعلماء والفقهاء . وهذه السلطة مقررة للأمة من وجهين : **أحدهما** « ان الأمة عليها مراقبة الحكام وتقويمهم بما أوجب الله على الأمة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » ، **وثانيهما** : « أن الأمة هي مصدر سلطان الحكام باعتبارهم نواباً عنها ، وبما يُلزم اللهُ الحكامَ من الرجوع إلى الأمة واستشارتها في كل أمور الحكم والتزام ما يراه ممثلوها » . فاذا كانت الأمة هي مصدر سلطان الحكام وكان هؤلاء نواباً عنها فانه يكون لها أن تراقبهم في كل أعمالهم وتردهم إلى الصواب كلما أخطأوا ، وتقومهم كلما أعوجوا . والنصوص الدينية وتطبيقها في عهد خلفاء الرسول قاطعة في الدلالة على هذه السلطة [3] .

وهذا كله متفرع عن طبيعة الحكم في الإسلام . فمبدأ الحكم أنه استخلاف في الأرض لاقامة أمر الله فيها . والحكومة هي المكلفة بتدبير هذا الاستخلاف من خلال ممثلها الاول الذي هو الخليفة أو الامام أو الرئيس الذي يعتبر نائباً عن الجماعة كلها

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

(٢) عبد القادر عوده : الاسلام واوضاعنا السياسية (الطبعة الاولى ١٣٧٠ / ١٩٥١م) ط ٢ ، ١٣٨٦ / ١٩٦٧ ، ص ١٨٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٩٣ – ١٩٤ .

في تنفيذ وظيفة الخلافة أو الاستخلاف ، يعاونه في ذلك وزراء تنفيذ أو تفويض يكون معهم مسؤولاً أمام ممثلي الأمة عن تنفيذ واجباته . وهذه الحكومة — وإن كانت حكومة شورى وأساسها القرآن إلا أنها تختلف عن الحكومات الديمقراطية الحديثة كما تختلف عن الحكومات الدينية الثيوقراطية . هي ليست ثيوقراطية لأنها لا تستمد سلطتها من الله وإنما تستمدها من الجماعة كما أنها لا تصل إلى الحكم ولاتنزل عنه إلا برأي الجماعة فهي مقيدة بها تقييداً كاملاً . « والتزام الحكومة حدود الدين الإسلامي لا يغير من هذه النتيجة شيئاً ما لأن الدين الإسلامي يدعو الناس أن يعملوا لدنياهم قبل أن يعملوا لأخراهم بل انه يرتب الحياة الأخرى على ما يعمله المرء في حياته الدنيا ، فهو دنيا قبل أن يكون ديناً ، وهو أولى قبل أن يكون آخرة . وإذا كان الإسلام قد حد للناس حدوداً لا يتعدونها ، ووضع لهم أحكاماً ألزمهم اتباعها فانه لم يسلبهم حريتهم في العمل ولم يملك عليهم كل أمرهم بل ترك لهم أن يفكروا في أنفسهم وأن يدبروا حياتهم وأن يعملوا بوسائلهم ، وترك لهم أن ينظموا أنفسهم وأن يرعوا مصالحهم الخاصة والعامة ، وأن يعدوا لمستقبلهم ما يشاؤون من الخطط التي تؤدي إلى رقيهم وإسعادهم وتفوقهم (. .) ولم يقيدهم إلا بأن تكون حياتهم قائمة على الفضائل حتى يحيوا حياة فاضلة تسودها العدالة والمساواة والحب والتضامن ... »[١].

ومن ناحية ثانية، وعلى الرغم من اتفاق الإسلام والديمقراطية في مسألة اختيار الحكم وتحقيق العدالة والمساواة والحرية، يختلف نظام الحكم الإسلامي عن الديمقراطية والجمهورية في أنه يقيد الحاكمين والمحكومين في مسألة تحديد مقاييس العدالة والمساواة والفضائل الإنسانية ، فهو لا يرد ذلك إلى أهوائهم المتباينة والمتناقضة وإنما يرده إلى مقياس علوي يسمو على الأفق البشري ، وعلى أهواء الفرقاء من الناس وشهواتهم وجموحاتهم . وأخيراً لا لقاء بين الإسلام والأنظمة الديكتاتورية من أي وجه من الوجوه فذاك يقوم على البيعة والشورى وتقييد الحكام وعزلهم ، وهذه لا تسمح بشيء من ذلك . وأخيراً الحكم والسلطة في الإسلام لا « يورثان » كما هو الحال في الأنظمة الملكية . فالنظام الإسلامي في الحكم « نظام فريد » في نوعه لكن الأهواء هي التي عبثت به فحولته إلى ملك عضوض يعطل أحكام الإسلام ويمكن للظلم بين المسلمين وعليهم[٢] .

---

(١) المصدر السابق ، ش ٨٣ — ٨٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٨٤ — ٨٦ .

هذه هي نظرية الشريعة في الحكم ، جاءت بها للتكميل والتوجيه ، بها سبقت كل القوانين الوضعية في تقييد سلطة الحكام وتعيين أساس الحكم وتأكيد سلطان الأمة على الحكام ، وبها سبقت القانون الانجليزي والثورة الفرنسية على حد سواء ، أوردتها الشريعة عامة إلى آخر حدود العموم ، مرنة إلى آخر حدود المرونة بحيث لا تضيق بحدود الزمان والمكان ، ولايتنكر لها ما سيستجد من حالات. فليس صحيحاً إذن زعم من يزعم أن الشريعة لا تصلح للتطبيق في عصرنا الحاضر وان التقدم لا يكون إلا بالأخذ بالقوانين الوضعية . والذي ينبغي أن يقرر هو أنه بالإضافة إلى أن زعماً كهذا لا يتفق مع عقيدة الإسلام التي يحرص على التمسك بها بعض من يتبنون هذا المذهب ، فان الحق هو « أن سبب تأخرنا وانحطاطنا هو أننا لم نطبق الشريعة تطبيقاً عادلاً ولا كاملاً في عهودنا المظلمة المتأخرة وان حكامنا من الأتراك والمماليك كانوا يحكّمون هواهم في كل ما يهتمون به ، ويحكمون الشريعة فيما لا يضرهم ولا ينفعهم . وإذا كان سبب تأخرنا هو اهمال الشريعة وترك أحكامها فلن يجدينا الأخذ بالقوانين شيئاً بل سيزيدنا تأخراً على تأخر وانحطاطاً على انحطاط ، وإنما علاجنا المجدي هو القضاء على سبب التأخر والعودة لأحكام الشريعة » . وربما يبدو لأول وهلة أن عبد القادر عوده يخدع نفسه ويخدع الآخرين حين لا يتكلم إلا على الأتراك والمماليك موهماً بأن الشريعة قبلهم قد كانت مطبقة خير تطبيق وان الحكم أو الخلافة قد كانت شرعية تماماً . لكن الذي يبدو أقرب إلى فكره هو أن الشريعة لم تطبق كاملة إلا في عهد الخلفاء الراشدين ، لا بل انه لا يكاد يذكر من هؤلاء الخلفاء إلا الخليفتين الأول والثاني [١] ؛ أما من جاءوا بعد العهد الراشدي فيبدو أنهم مشمولون بإدانة عنيفة صريحة في قوله التالي :

«لقد طبق آباؤنا بعض أحكام الشريعة دون البعض الآخر ،وآمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض ، فصدقهم الله وعده — « إن وعد الله حق » — وأخزاهم في الحياة الدنيا ، وجئنا نحن على آثارهم نتبعهم ونؤمن ايمانهم فأخزانا الله كما أخزاهم وسلط علينا كما سلط عليهم وجعلنا عبرة لأولي الألباب » [٢] . ذلك أن من المؤكد تماماً أن الشروط والحدود والأحكام التي تنطوي عليها نظرية الحكم عند عبد القادر

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٤ — ٤٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٦٢ .

عوده لا تتحقق إلا تحققاً محدوداً جداً لا بل هي لا تكاد تتحقق على الإطلاق في غالبية من جاءوا بعد العهد الراشدي . ونحن على كل حال نرى أن نعزو « الديمقراطية المعدلة» في نظرية الحكم الإسلامية عند عبد القادر عودة إلى ضغط « التنوير العصري » على هذا المفكر القانوني ، وهو ضغط تعرض له بقدر أكـــبر مفكر عربي آخر من المغرب ، هو علال الفاسي ، الزعيم التاريخي لحزب الاستقلال المغربي .

لم يكن علال الفاسي قبل كل شيء وبعد كل شيء مفكراً سياسياً بتفرد على الرغم من أنه لم يُعرف في التاريخ الوطني المغربي وفي الأوساط العربية والإسلامية والدولية إلا كذلك . وارتباط اسمه بحزب الاستقلال المغربي من شأنه أن يدعم هذه الفكرة في الأذهان . لكن لعل أفضل تحديد لفكره هو القول انه فكر شمولي تمثل فيه التحليلات السوسيولوجية المكانة الأولى . وقارىء « النقد الذاتي » يلمس هذا في كل صفحات الكتاب . إذ من الواضح أن الغرض الأساسي للمفكر الذي يعمل للنهضة في رأيه ينبغي أن يكون « توجيه الأنانية والفكر والشعور توجيهاً اجتماعياً انسانياً » ، خلافاً للأفق الضيق الفرداني الذي وضعت طبقة «المنافقين» (البرجوازية) الإنسانية فيه [١] . وإذا كان صحيحاً القول إن علال الفاسي قد تميز بنشاطه السياسي في الدرجة الأولى فإنه صحيح أيضاً القول إن الفكر السياسي عنده لم يكن يمثل إلا جانباً واحداً من جوانب متعددة ينبغي أن يستجيب لها « التفكير شمولياً » و « إحاطـــة التفكير » . إذ على مفكر النهضة أن يتناول بالنظر « مجموع المسائل التي لها علاقة بقضية النهوض » بالأمة ، فلا يغفل عن ناحية منها ولا يعير التفاته الكامل إلى جانب منها دون الآخر حتى لا يجد نفسه أمام حالة من « عدم التوازن الاجتماعي » . على مفكر النهضة ــ وهذا يذكرنا صراحة بالمنهج الديكارتي ــ أن يحيط تفكيره بوضوح كامل ، « بكل العناصر الروحية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقومية ، وان ينظر إلى كل واحدة منها مفصلة إلى أجزائها المتعددة ، وإلى غصون تلك الأجزاء المتفرعة ، وأن ينظر إلى مجموعها كتركيب لا بد منه لتحقيق المثل الأعلى الذي نصبو إليه ، ثم إلى علاقة كل واحد منها ببعضها ومكانه في الانسجام الكامل لمجموع تلك العناصر » [٢] .

---

(١) علال الفاسي : النقد الذاتي ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٧ – ١٠ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٦ .

وهكذا يكون التوجيه « السياسي » واحداً من أسباب النهضة والتقدم ، كالتوجيه الاجتماعي والاقتصادي والروحي . ومع أن علال الفاسي كان يضع نصب عينيه بالدرجة الأولى بلده المغرب ، إلا أنه كان يفكر أيضاً وبالمقدار نفسه من أجل الأجزاء الأخرى من العالم العربي الإسلامي منبهاً إلى ضرورة دراسة الشروط المحلية لكل بلد أثناء عملية تحقيق النهوض « والتقدم » . ولسنا في حاجة إلى عناء كبير لكي نتبين المنطلق « الديمقراطي » لأفكار علال الفاسي السياسية ، ونستعيد معه ذكرى عبد الحميد الزهراوي وآراء مونتسكيو وجان جاك روسو . فتوجيه المجتمع ينبغي أن ينطلق من « مفهوم الفكر العام » و « الروح العامة »، وهما مفهومان يختلطان عند الجمهور بكثير من المقدسات والنظريات التقليدية والوراثات الاجتماعية والأعراف التي لا يجوز أن يعتد بها دوماً في البناء الديمقراطي الصحيح.ولهذا فإنه يفضل المصطلح الذي يستخدمه رجال الاجتماع ، مصطلح « الفكر العام المتحرك » ، ويعتبره عاملاً أساسياً في النظام الديمقراطي الذي يستند إلى تأييد الشعب الاختياري . وفي رأي علال الفاسي أنه لكي يكون الفكر العام سليماً ينبغي أن يستند إلى رأي الأكثرية الساحقة من الأمة . لكن ذلك ينبغي أن يكون أيضاً مصحوباً بعمل جدي يهدف إلى تنوير الرأي العام واصلاح ما فسد منه وتحريره من مظاهر الجمود والخرافة والتقاليد الفاسدة [1] .

ولا شك أن تكوين عناصر الرأي العام الباعثة على النهضة مقدم عنده على جميع العوامل الاجتماعية [2] . وهو ، لهذا ، يقبل وسائل الديمقراطيين في معرفة الرأي العام في مسألة من المسائل : الانتخاب بالاقتراع السري أو الاستفتاء – لكنه يصر على ربط ذلك بكامل الحرية وبكل الصراحة وبلا خوف أو وجل ، لأنه « لا مسؤولية بغير حرية ولا حرية بغير تفكير » ، وكذلك بأصول أخلاقية لا يجوز للنظام الديموقراطي أن يتنصل منها [3] . ومن الواضح تماماً أن علال الفاسي يعتبر «الحرية»، في عالم خنقته قوة المال والانتفاعية والانتهازية وأجهزة « الدعاوى » المضللة والرأسمالية، أصلاً أخلاقياً لا يعادلـه أي أصل آخر . ومع أنه يدرك تماماً خطر الحرية إلا أنه يفضل هذا الخطر على الأخطار الأخرى : « وإذا كانت الحرية ستحرقنا فلتفعل ، فانها على أي حال خير من الضغط ومن التغذي بأفكار تنظمها

(١) المصدر السابق ، ص ٥٥ – ٥٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٥٦ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٥٧ .

عبادة القوة أو عبادة المال » [١] . ذلك أن التحرر من كل سيطرة غير سيطرة الفكر المؤمن بالحرية هو الشرط الأساسي الذي به «نستطيع أن نحرر الفكر العام من خرافات الماضي ومضللات العصر الحديث » [٢]. لكن الحرية عند علال الفاسي لا تعني انطلاقاً من لا شيء فكل فرد يوجد ابتداء في مجتمع . وفي وضع كهذا ليس علينا إلا أن نختار العقيدة التي نريدها والمنهج الذي ننتحله ، ثم لا علينا بعد في المصادر التي نستقي عناصرنا منها : نأخذ من القديم أحسنه ، ومن الحاضر أفضله ، ونحاول المتابعة في التقدم بما نستمده نحن من تجاربنا مما ليس في القديم ولا في الحديث ، شريطة أن نحافظ على طابع واحد امتازت به حضارتنا العربية والإسلامية ، طابع إنساني لا تتحقق آدمية الإنسان بدونه ، وهو « طابع الفكر الحر ، وعدم قبول أي شيء بغير بحث وتجربة ونظر » [٣] . ومصادرة « الحرية » العلمية ــ السياسية هذه مقرونة عند علال الفاسي بنمط خاص من الحرية الميتافيزيقية . ذلك أن « الحرية لا تعني أن يفعل الإنسان ما يشاء ويترك ما يريد ، فذلك ما يتفق مع طبيعة شهوته ولا يتفق مع طبائع الوجود كما ركب عليه ، ولكنها تعني أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنه مكلف به وما فيه الخير لصالح البشر أجمعين . وإيمان الإنسان بأنه مكلف هو أول خطوة في حريته لأنها أول تحمل للمسؤولية التي ستناط به . وليس معنى هذا أنه حر ما دام لم يتحمل فاذا تحمل أصبح حراً مكلفاً على مبدأ الحرية الملتزمة كما يعبر الوجوديون ، ولكن المقصود أنه يبقى في فترة النظر والبحث إلى أن يقتنع بأنه مكلف فيكون قد اختار الحرية على الفراغ أو الفوضى أي عبودية التقاليد وما التصق به من الوسط الذي نشأ فيه . فاذا اختار الحرية فقد آمن بأنه مكلف فيصبح حراً لأنه يصبح مسؤولاً ، ويصبح مسؤولاً لأنه يصبح حراً » [٤] .

ولقد أخطأت الماركسية حين اعتبرت الايمان بالدين تفويتاً للحرية التي جبل عليها الإنسان . والحقيقة « أن الإنسان لم يخلق حراً بطبعه ، وإنما خلق ليكون حراً » . فالحرية خلق وليست غريزة ، ولو كانت غريزة لما استطاع أحد تفويتها، ولهذا السبب

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦٣ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٦٤ .
(٣) علال الفاسي : النقد الذاتي ، ص ٦٨ .
(٤) علال الفاسي : مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها ، الدار البيضاء ، ١٣٨٢ / ١٩٦٣ ، ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

نادى الإسلام بأن الإنسان ليس عبداً للطبيعة وعناصرها وآثارها ، وان « العبودية لله بالتكليف » ليست إلا انعكاساً للخلق من أجل الحرية ، أي من أجل أن يختار الإنسان الخير أو المثل الأعلى ويرفض كل مضاداته . وعلى هذا يرى علال الفاسي ــ ولعله في هذا يستلهم ديكارت ــ ان الحرية الحقيقية ليست هي حرية « الاستواء » أو « التساوي » ، أي حرية الاختيار بين أطراف متعادلة القوة أو المسوغات ، وإنما هي القدرة على اختيار الخير الأسمى بالذات . أما الخير الأسمى هذا فليس عنده سوى المثل الأعلى الذي يعبّر عن أفكار صحيحة ، كل واحد مدعو لأن يضعها نصب عينيه ويختارها باعتبارها غاية لفعل نفسه .

لكن لاختيار الأفكار الصحيحة التي توجه الفرد والرأي العام وتدفعهما إلى الأمام شروطا **أولها** : أن يكون الفكر مساعداً على بقاء الأمة ومتابعة سيرها إلى الأمام ؛ **ثانيها** الاستجابة لحاجات الأمة ورغباتها ؛ **ثالثها** : التقدمية ، أي توجيه الأمة نحو المثل العليا التي تضعها غاية لنفسها و « يكون سير الأمة موجهاً نحو التقدم الذي يجعل من ماضي الأمة ومستقبلها وحاضرها انغاماً متناسقة تربطها رابطة المثل العالي الذي اختارته دائماً لنفسها وهي ما تنفك تقطع مراحل الوجود الحي إلى الأمام ، إلى حظيرته » ؛ **رابعها** : الشمول ، أي أن تكون الفكرة مراعية ما يُصلح كل جوانب الحياة في البلاد ويساعدها على التقدم (١) .

لكن ما هو المثل الأعلى الذي يجب أن يكون غايتنا في الحياة ومنتهى ما نعمل له ؟ لا يتردد علال الفاسي في الإجابة : انه « ارضاء الذي بيده مصيرنا والوصول إلى حظيرة القدس في الملكوت الأعلى » . وهذا يعني « أن كل أعمالنا واتجاهاتنا وبرامجنا ومبادئنا يجب أن تكون موجهة إلى تحقيق الارادة الالهية في عمارة الأرض وإصلاحها والتآخي بين أفرادها والانتفاع بما سخره لنا القدر من عوالم لنصل بها إلى سعادتنا في الحياة وإلى طمأنينتنا حينما نُعرض أمام الله لنجازى على ما قدمنا من أعمال » (٢) . ومعنى ذلك أن التقدم لا يتحقق في فلسفة نفعية رأسمالية ، ولكن في « مثالية إلهية مشخصة تسيطر على السلوك وتراقب الضمير والوجدان وتقلل من الأهواء والنزوات أو تكبحها وتقوي حاسة (المحاسبة) للنفس في كل عمل ، مثالية مشخصة تربط

---

(١) علال الفاسي ، النقد الذاتي ، ص ٨٨ – ٩٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٩٨ .

الحاضر بالماضي والمستقبل ، وتربط ما هو قويّ بما هو إنساني من أجل تحقيق السعادة والهناء لكل البرية » [١] .

وحاصل هذا كله أنه لا يجوز حصر الدين في ميدان بعيد عن الحياة الاجتماعية واستبعاد الشريعة من مجال أحكام هذه الحياة ، كما أنـه لا يجوز الترويج لهـذه « الاسرائيليات الجديدة » التي تسربت مع علي عبد الرازق حين زعم « أن الإسلام خال من أصول الحكم وأن النبي كان مجرد داعية ديني أخلاقي لم يتدخل في شؤون الدولة ولا بنائها » [٢] ، وبالتالي فصل الدين عن الدولة ، و « خلق » دولة داخل دولة [٣] . فإنه لا يجوز استبعاد الدين الإسلامي من منطقة الحياة الاجتماعية لأن هذه المنطقة هي مما ينبغي أن تستقل به « حكمة العقل وعاطفة الحب » لا أحكام « العلم » التي تستقل بمنطقة المادة والإنتاج التقني . والحكمة والعاطفة لا تتحققان تحققاً كافياً إلا ضمن « عقيدة شاملة تتآخى فيها الأرواح قبل تآخي الأجسام » . والحقيقة هي أن الفكرة « الاسرائيلية الجديدة » القائلة بفصل الدين عن الدولة والتي يراد إدخالها إلى عالم الإسلام ، لم تكن سوى نتيجة لتطور المسيحية في الغرب . فمنشؤها التاريخي ، كما بين « طارديو » ، لم يكن إلا رد فعل من بعض الرهبان الألمان لمقاومة الاضطهاد الحكومي للمسيحية في ألمانيا . والذي ينبغي أن يضاف إلى ما ذهب اليه « طارديو » هو أن دعوة « الفصل » هذه لم تكن ثورة على المسيحية بقدر ما كانت تعبيراً حقيقياً عن أصل من أصول المسيحية . ومع ذلك فانه ينبغي القول ان الثورة على المسيحية قد جاءت ، إلى حد كبير ، من وقوف الكنيسة إلى جانب الإقطاعية ، ومن تأكيدها لسجن الإنسان في الخطيئة الأصلية ، ومن ظهورها بذلك بمظهر الرديف للاقطاعية والعدو الصريح للعدل والانصاف . « واذا كان الإسلام في التاريخ لم يضطر قط لتكوين مثل هذه النظرية فلأن السلطة الكنيسية غير موجودة بالمرة في الإسلام ، والسلطة في كل الأمور إنما هي للشعب ، وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن . ولو أن الإسلام اضطهد في تاريخه كما اضطهدت المسيحية لاحتاج أبناؤه إلى انتحال مثل هذه النظرية الغريبة عنهم ، لكنهم لم يفهموا الإسلام إلا وهو الحكم على غيره والمسيطر

---

(١) علال الفاسي ، النقد الذاتي ، ص ٩٩ .

(٢) علال الفاسي : مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها ، ص ٨٩ .

(٣) علال الفاسي ، النقد الذاتي ، ص ١٠٣ .

على كل الحكام ... » [1] ، وما فكرة « لايكية الدولة » التي انتحلها العلماء المسلمون في (الجزائر) المستعمَرة ، إلا مثل صارخ على هذه الظروف الاضطهادية الاستثنائية التي دفعت هؤلاء العلماء إلى تلك الفكرة وذلك تخليصاً للشؤون الدينية من سلطة المستعمرين ، وهي ظروف لا وجود لها اطلاقاً في أي بلد مسلم مستقل . فالذي ينبغي أن يتقرر إذن هو أن الشريعة لا تنفصل عن الحياة الاجتماعية لأنها لا تنفصل عن المثال الأعلى الذي تضعه شريعة الإسلام للناس ، وهو « تحقيق الارادة الالهية في عمارة الأرض واقامة العدل بين أفرادها » [2] . وانه « لا يعقل أن يكون هناك مجتمع يتدين أفراده بالإسلام ولا يفكرون حين يتصرفون وحين يحكمون في دائرة أحكامه وأخلاقه » [3] .

ومعنى ذلك أنه إذا كان من بين أغراض الشريعة الأولية إقامة العدل فان القضاء « يكون بصورة منطقية جزءاً أساسياً من الإسلام ، وتكون المحاكم والقوانين في الدولة مدعوة بالتالي إلى أن تؤسس على أحكام الشريعة . وثمة فرق عظيم بين القوانين الوضعية في العصور القديمة وبين روح الشريعة الإسلامية . فإن تلك القوانين قد أوصت بـ « الطاعة » للقانون لأنه صنع الأقوى وارادته ؛ أما الإسلام فانه اعتبر هذه الطاعة استجابة لآمر « عمارة الأرض واقامة العدل » فيها ، كما اعتبرها مصدراً لمصلحة المطيع نفسه ولمصلحة المجتمع من حيث إنهما ينشدان كلاهما تحقيق « المثل الإنساني الأعلى » . ولقد كان هذا واحداً من الأسباب التي جعلت الإسلام يشرك أبناءه في « الاجتهاد في الدين والاستنباط من أصوله العامة » ، واضعاً بذلك الأسس الأولى « لمشاركة الفرد في انتاج القانون الذي يجب عليه أن يطيعه » ، ومع أن الوحي هو مصدر الشريعة الإسلامية فإن هذه الشريعة لم تغفل الافادة في تفاصيلها من أي قاعدة أو مادة فقهية أجنبية أو حتى من أعراف البلاد التي دخلها الإسلام إذا كانت تندرج تحت أصل شرعي عام - « وهذا ما يفسر كثيراً من التغاير الواقع في تطبيق الشريعة بحسب العصور والأزمنة ، الأمر الذي يدل على أن أسلافنا اعتمدوا قبل كل شيء على أصول الفقه العامة التي أجمعت الملل والنحل عليها ، ثم لم ينظروا إلى أقوال الفقهاء والأئمة الا كمادة يستقى منها إلى جانب غيرها من المواد للاحتفاظ بالتقدمية

---

(١) علال الفاسي ، النقد الذاتي ، ص ٩٨ ، ص ١٠٤ .
(٢) النقد الذاتي ، ص ١٥٧ .
(٣) مقاصد الشريعة ، ص ٩٨ .

الشرعية في البلاد . ولقد كان لهم في مادتي « الاستحسان » و « المصالح المرسلة » ما فسح لهم المجال الواسع في ميدان التطور الفقهي إلى حد يفوق كل الطاقات الّتي التي يملكها رجال القانون في الأمم الأخرى [1] . فليس إذن في الدعوة إلى الصدور من أحكام الشريعة الإسلامية أية « رجعية » ، كما يمكن أن يظن كثير من المتحذلقين ، كما أنه ليس في الدعوة إلى الاقتباس من القوانين الحديثة أي خطر على الفقه الإسلامي طالما أن « المقتبس » لا يعارض أصول الشريعة ، وينطبق على مصالحنا الوقتية . لكن من الضروري في كل الأحوال أن تقابل هذه « التقدمية العصرية » الإسلاميسة بتخلي رجال القانون الوضعي عن جهلهم بالشريعة وتعصبهم عليها فإنهم لا يتجاهلون قيمتها فقط وإنما أيضاً أثرها في قوانين البلاد المسيحية أو اللايكية . ومع ذلك فقد بينت دراسات الغربيين أنفسهم أثر الفقه الإسلامي في القانون الفرنسي خاصة ، فكشف (سيد عبدالله حسين) في « المقارنات التشريعية » عن الأثر الواسع للفقه المالكي في القانون الفرنسي ، وأثبت محمد صادق فهمي في كتابه « نموذج من كتاب العقد » أن فقهاء المسلمين المالكية قد سبقوا إلى كثير من أحدث النظريات القانونية الّتي تعتبر في أوربا مكتشفات جديدة ، وأوضح عبد القادر عوده في كتابه عن «التشريع الجنائي في الإسلام » تفوق الشريعة الإسلامية وابتكارها لأسمى النظريات الجنائية ... [2] ، فانتهت بهذه الدراسات وغيرها أسطورة القول إن الشريعة الإسلامية لا تصلح للتطبيق وأصبح من المسلّم به أن الفكر القضائي الإسلامي يصلح تماماً لأن يكون وسيلة فعالة من وسائل التحرر من « عقدة النقص » بازاء القوانين الوضعية ، وباعثاً قوياً على الثقة بالنفس وعلى حرارة الوجدان وأصالة الشخصية .

لا شك أن محور دعوة الإسلام العقيدية هو التوحيد بِنَفْيِ الشريك عن الله ، لكن هذا التوحيد ليس اعتقاداً نظرياً عاطلاً عن أي أثر شخصي ، وإنما هو ذو « وظيفة اجتماعية » جذرية هي تحرير الإنسان من الخضوع لأي اله آخر غير الله . وحين ننقل هذا القول إلى المنطقة المجتمعية نقول ان هذا التحرير يعني تحرير الإنسان والمجتمع من كل سلطة طاغية تتحكم فيهما على أساس الاستبداد أو الشهوة أو الاستغلال أو خرق أسس المساواة بين الحاكم والمحكوم ، كما يعني رد الحرية

---

(١) النقد الذاتي ، ص ١٥٩ .

(٢) النقد الذاتي ، ص ١٦١ — ١٦٢ .

للإنسان وإلغاء كل تحكم بشري في أجسام البشر فضلاً عن أرواحهم ، وذلك عن طريق « تفويت التفويت » أي باسقاط كافة أشكال السلطة والسيطرة التي من شأنها إلغاء الحرية . ومن أجل هذا التحرير كان للإسلام منهاج وضعه لسد باب التطلع البشري للتحكم في رقاب الخلق ، وجهاز عملي يهدف إلى منع الناس من الطغيان وخرق التوحيد في الربوبية ، وإلى إقامة العدل والمساواة . وقد كان من الطبيعي أن يتمثل هذا الجهاز في « الدولة » أو في « السلطة الحاكمة » التي يناط بها تسيير المجتمع بمقتضى الأمر والتشريع الالهيين .

والحقيقة أن سلطة الأمر والتشريع الأساسية خاصة أصلاً بالله وحده . أما المجتمع أو الأمة فلهما سلطة الاجتهاد في التطبيق وفي استخراج أو استنباط الأحكام المستجدة. أما الحكومة فوظيفتها تنفيذ ذلك كله،فان فعلت وجبت طاعتها من أجل ذلك [1] . ولكن ما هو المصدر الذي يستمد منه القانون أو الحاكم حق الامتثال لأمره والعمل بما يصدر من تشريع أو يتخذ من تدبير ؟ أو بتعبير آخر ما هو مصدر السلطة أو السيادة في الحكم الإسلامي ؟ لقد بدا للعقاد أن « أقرب الأقوال إلى سند السيادة في الاسلام هو الرأي القائل بأنها عقد بين الله وبين الخلق من جهة ، وعقد بين الراعي والرعية من جهة ، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » ، بحيث تكون « السيادة السياسية للشعب الذي يملك حق انتخاب المشرعين والحكومات واقالتهم ، أما السيادة الحقيقية فستكون من الناحية الأساسية لمبادىء الإسلام » ، ومعنى ذلك أن السيادة الأصلية هي لله ، إذ إليه يرجع في الأمر والنهي ، أما السيادة العملية فهي مستمدة من الشعب الذي يختار من بين أفراده « أهل الحل والعقد » لتحقيق هذه السيادة [2] . وإلى مثل هذا ذهب محمد رشيد رضا والشيخ محمد بخيت المطيعي حين ربطا « بيعة الامام » بموافقة أهل الحل والعقد واعتبرا الامام وكيلاً للأمة — لا لله — هي التي توليه السلطة وهي التي تعزله أو تخلعه لأنها هي مصدر قوته وسلطانه . وخلاصة هذا كله في رأي علال الفاسي نقطتان : « (١) ان كون الحكم لله وهو مناط كل تدبير في شؤون الحياة أمر مفروغ منه بالنسبة للمسلمين ؛ ٢) ان السلطة للأمة بحيث هي التي تتولى تعيين أهل الحل والعقد منها بالطريقة التي تقتضيها التطورات الاجتماعية والاقتصادية ، وذلك بمقتضى

---

(١) مقاصد الشريعة ، ص ٢٠٨ .

(٢) عباس محمود العقاد ، الديمقراطية في الاسلام ، ص ٦٠ ؛ وعلال الفاسي : مقاصد الشريعة ، ص ٢١١ — ٢١٢ .

جـُعل شرعي »[1] . ولا يدع علال الفاسي هذه النقطة الثانية دون تحديد اكبر . فهو يلاحظ ان التسليم بسلطة الأمة يعكس الطابع « الاجتماعي » للإسلام ، كما ان مما يعكس هذا الطابع أيضاً الانتقال من عدم امكان عصمة الفرد - غير الرسول (فيما يبلغ عن الله) - الى « عصمة مجموع الأمة » . لكن امكان اعراب الأمة كلها عن رأيها هو أمر غير ممكن ، ولذا فان الأمر ينتقل إلى « ممثليها الذين ترضى عنهم وتختارهم » . ويلاحظ علال الفاسي ان هذا التدرج الذي اتبعته الشريعة هو عين التدرج الذي وقع عند رجال الديمقراطية الحديثة اذ قالوا : ان الأصل أن يحكم كل واحد نفسه ، ولكن ذلك غير ممكن . فانتقل الأمر إلى اختيار كل واحد من يمثله . وهؤلاء الممثلونهم الذين يتولون الحكم باسم الجميع . لكن يظل ثمة فرق اساسي بين نظرية السيادة في الإسلام وبين غيرها من النظريات الوضعية ، وهو أن سلطة الأمة في الإسلام تظل ملزمة بالتوافق مع أصول الشريعة[2] . والذي ينتهي إليه علال الفاسي هو أن اقرار شريعة الإسلام قانوناً للدولة - بعدما تبين من أمر اصالة هذه الشريعة واستجابتها لكافة الحاجات الاجتماعية المتطورة - هو السبيل الوحيد لتحرير العقول والأوهام والقلوب من عقدة النقص التي تشكو منها ، كما أنه خير وسيلة للخروج من حالة الانحطاط خروجاً يتدعم ويقوى برافد « الأخلاق القرآنية » التي تنفث في جسم « الفقه » الروح والحياة الدائمتين .

لقد كان فكر علال الفاسي تتويجاً للنزعة « الديمقراطية المعدّلة » أو « المقيدة » في الأفق العربي الإسلامي الحديث . وقد يمكن القول ان « مثاليته العصرية المشخصة » - إن في حقل السياسة أو الاجتماع أو في مجال العقيدة - قد أتاحت لأفكاره فرصة طيبة جداً للانتشار وجعلت منه مفكراً اصلاحياً مسموع الكلمة حتى في صفوف خصومه . وكذلك امتاز بحس واقعي اجتماعي قويّ جعله يتفهم كثير الأوضاع الاجتماعية والسياسية دون أن يتخلى في الوقت ذاته عن نزعته « الانسانية الثورية » ، وهذه الواقعية الاجتماعية هي التي سهلت له ، باعتباره زعيماً لحزب سياسي ناضل طويلاً من أجل تحرير بلاده قبل الاستقلال وبعد الاستقلال ، ان يتعامل بنجاح كبير مع النظام السياسي الذي وقف منه في صف المعارضة ، ومع هيئات عربية واسلامية ودولية كثيرة ، فمثل بذلك نمطاً من الأنماط الرئيسة للسياسي المسلم المسؤول في

---

(١) علال الفاسي : مقاصد الشريعة ، ص ٢١٥ .

(٢) علال الفاسي : مقاصد الشريعة ، ص ٢١٦ .

عالم حديث معقد كل التعقيد ، ، نمطاً تأبى فيه المبادىء العليا الوقوع في المحافظة التي تعدل الاستكانة والخنوع والجمود على الموجود ، وتتحاشى فيه الواقعية الحذرة الارتماء في أحضان الراديكالية السياسية التي لا تعرف اللين ولا الحذر .

هذا الاغراء الأخير هو الذي وقع فيه سيد قطب في الستينات المعاصرة حين نشر كتاباً حمل فيه حملة شعواء على جميع النظم السياسية القائمة ناعتاً اياها بنظم « الجاهلية » وداعياً صراحة الى تكوين تكتلات تلقي بها الى الهاوية [1] . وقد جاءت دعوة سيد قطب هذه في وقت كانت السياسة المصرية فيه تجابه ، في الخارج ، بعض المشاكل الحادة ، فاتخذت هذه الدعوة ، فيما يبدو ،مسوغاً لاجراءات قضائية راح سيد قطب ضحية لها . فكان لذلك وقع عميق واسع ، اذ بينما تحول سيد قطب لدى البعض ، وبعد ذلك ، إلى أسطورة ماجدة ، رأى البعض الآخر في ما حدث عملاً مؤسفاً من كل الأطراف. وان مثل هذا الاغراء نفسه ولكن بصورة أشد، هو الذي وقع فيه قبل سيد قطب ، الشيخ تقي الدين النبهاني الذي توفي أواخر عام ١٩٧٧ عندما رد قضية الإسلام برمتها إلى قضية حزب سياسي خالص أسسه في القدس عام ١٩٥٢ ، وأطلق عليه اسم «حزب التحرير الإسلامي » جاعلاً غايته القصوى « إعادة الخلافة الإسلامية» بصورة بدا معها الإسلام بالفعل نظاماً « ثيوقراطياً » من الطراز الاول، ومديراً ظهره كلية لجميع الاجتهادات العصرية التي ادلى بها مفكرو النهضة المسلمون . وقد انتهت الراديكالية بهذا الحزب إلى حد جعلته يطرح قضية المسلم الحديث باعتبارها قضية الاختيار بين (نظام الخلافة) — الذي هو عنده أسّ نظام الإسلام — ونظام (الديموقراطية) ، الذي هو عنده أسّ نظام الكفر . وقد كان هذا الحزب يأمل ان يحل محل حركة الاخوان المسلمين التي أخذت تعاني بعد عام ١٩٥٥ انحساراً واضطراباً ، فطرح نفسه دوماً (كـ‍ـ سياسي) حقيقي يتوسل ، لاصلاح أفراد المجتمع ، بإصلاح المجتمع ككل ، بمؤسساته الكبرى ، وعلى رأسها الدولة — في مقابل (جماعة) الاخوان المسلمين التي صوّرها كحركة غير سياسية منهجها اصلاح الفرد كطريق لإصلاح المجتمع . وبينما قدم نفسه باعتباره ذا « منهج عقلي جدلي منطقي » قدم حركة (الاخوان) باعتبارها ذات منهج « عاطفي شعوري ايماني » خالص . وليس ثمة شك في أن عدداً كبيراً من الذين أصغوا لدعوة هذا (الحزب) قد كانوا ذوي ماض مرتبط بجماعة الاخوان المسلمين لكنهم يئسوا من مستقبل هذه الجماعة بعدما أصابها

---

(١) سيد قطب ، معالم في الطريق ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

من اخفاق إثر صراع العام ١٩٥٤ ، معتقدين أن ما ألم بها كان نتيجة منهج خاطىء في الدعوة للتغيير الاجتماعي والسياسي . لكن المنهج اللفظي الجاف الذي اتسمت به جدليتهم ، واجتزاءهم بالوجه السياسي المتفرد للإسلام ، وتوحيدهم بين « دعوة الحزب » و « دعوة الإسلام » في أجواء سياسية اجتماعية محفوفة بالخطر والتهلكة ، كل ذلك قد نفر المتدينين المسلمين أنفسهم من دعوتهم . فاذا اضيف إلى ذلك ان هذا الحزب قد استخدم طريقة دعاوية استفزازية ، ان في الدعوة الى مبادئه والترويج لها أو في علاقته بالأنظمة السياسية العربية ، أمكننا أن نفهم لماذا لم يستطع أن يحقق اي نجاح ذي بال ، ولماذا يصعب عليه أيضاً أن يحقق شيئاً منه في المستقبل .

والذي ينبغي أن يقال على كل حال هو أن قضية المفكرين المسلمين السياسية في العالم العربي الحديث تحتاج في الحقبة المقبلة من هذا القرن ، وعلى الرغم من التطور الكبير الذي اعترى اشكاليتهم السياسية الإسلامية ، إلى صيغ أكثر نجوعاً تحتل فيها « الديمقراطية المعدلة » التي تكلم عليها البزاز وعوده والفاسي ، وقضية العلاقة بين « الإسلام الاجتماعي » و « النظام السياسي » الوضعي واقعياً ، الإسلامي صورياً ، مكانة مركزية . ذلك أن الصورة التاريخية السلفية التي تكلم عليها رفيق العظم ورد فيها ارتقاء الإسلام ومجد العرب واطراد تقدمهم في القرون الاولى الى علة « ارتباط السياسة بالدين في الشريعة الإسلامية » ارتباطاً تأتّى معه انقلاب سريع في العالم وفي المدنية والعلم والسياسة والنظام البشري ، ارتباطاً « لا يترك للتدني على الأمة الإسلامية سلطاناً ولا يدع للفساد في حكومتهم أثراً » ، هذه الصورة قد افسحت المجال ، منذ زمن بعيد جداً ، إلى صورة أخرى أصبحت العلاقة الفعلية فيها بين « الإسلام » و « الدول » علاقة انفصام أو فتور او استهتار أو توتر أو عداء . وانه لمن المؤكد ان مستقبل كل فعالية سياسية يرى فيها أصحابها مبدأ لتقدم الإسلام في العالم العربي الحديث يتوقف على طبيعة هذه العلاقة . وينبغي الاعتراف بأن التجارب التي تمت حتى الآن لا تبعث على الرضى . لكن ينبغي الاعتراف من وجه آخر بأن تبسيط القضية بالقول ان الحل يكمن صراحة في الفصل الكامل للإسلام عن البناء الاجتماعي والسياسي هو أمر لا يعكس بتاتاً النظر الى المشكلة من داخل الإسلام نفسه . أما القول إنه هو وحده الحل «العصري» وإنه هو وحده الحل لمشكلة الجماعات غير الإسلامية في مجتمع « إسلامي » فأمران يسهل النزاع فيهما ، لأن القضية الاولى ، قضية «العصرية» ، تعكس فكرة متذبذبة تماماً وليس لها أي أساس فلسفي أو علمي يلزم بالتقديس . أما القضية الثانية فانها مصطنعة ، لأن منطق الديموقراطية يفرض بناء

مؤسسات المجتمع ونظمه على أساس الديمقراطية بالذات ، أي على أساس رغبة الأكثرية المجتمعية ، أياً كانت طبيعة النظام الذي ترتئيه هذه الأكثرية . لكن ينبغي على دعاة « الإسلام السياسي » من وجه آخر ، أن يستخلصوا دروساً حقيقية مـــن التجارب المخفقة التي تمت ، وان يقدروا جيداً أن طرح الإسلام كنظام لا يكتسب قيمته القصوى إلا إذا تحقق في « سلطة » ، هو طرح يدفع بالإسلام باستمرار الى حدود الخطر وربما الى حافة الهاوية . وهذا ما وعاه المفكر الجزائري أحمد عروة حين أكد أن : « من السابق لأوانه ومن الخطورة بمكان ، في الظروف السياسية الراهنة ، أن تطرح مشكلة الدولة الإسلامية وأن يراد حلها . فما لم تقم ارادة حقيقية مصممة على أن تنفذ إلى صميم المشكلات ، وما لم ترسم طريق ايديولوجية محددة ، فليس هنالك مكان الا لأقوال مبهمة ومزايدات رخيصة . فما زالت الأحـــداث السياسية تحكمها النزعات الإقليمية ، وما زال الإسلام يتخذ ذريعة هنا وهناك لتبرير أشد النظم رجعية أو أشد العدميات اليسارية فوضوية . صحيح أنه في بعض الظروف يجوز أن نظن أننا قادرون على إقامة أنظمة سليمة تنتسب إلى الإسلام، لكن النجاح النسبي لنظام منعزل لا يستطيع أن يفرض نفسه على الدول الأخرى نموذجاً للحكم ، بينما هو لا يحمل في ذاته الدينامية الثورية والشمولية القادرتين على اثارة الحماسة لدى جملة الشعوب الإسلامية» (١) . وفي رأي احمد عروة أن الدولة ليست إلا الجهاز الرسمي الذي يمكن أن تختلف أشكاله والذي يناط به صون مصالح الأمة وتحقيق أمانيها . « أما الأمة الإسلامية فلا بد للدولة فيها من أن تستلهم أخلاق الإسلام وروحيته دون أن تنقطع صلتها الوثيقة بالمعطيات الاجتماعية ـ الاقتصادية وبظروف التطور السياسي. وبقدر التقاء فكرتي المادي والروحي وانسجامهما في ايديولوجية عامة يمكن التحدث عن دولة إسلامية تقوم في خدمة الجماعة وتعمل في سبيل الله ، أي تضم التقنية إلى الإيمان ، وان شئنا المسؤولية السياسية إلى الالتزام الروحي » . إن « المهمة الأعظم والأصعب في آن واحد ، ليست في أن نطلق وصف « الإسلامي » على دولة ليس لها من الإسلام إلا اسمها ، بل أن نخلق في الجماعة الإسلامية الأحوال الروحية والعقلية والاقتصادية والاجتماعية المهيئة لبعثها». وإن « نكسة تنظيم الإخوان المسلمين ترينا إلى أي حد يكون من الخطر أن يعمد الناس ، في تهور لا يستبعد

---

(١) احمد عروة : الإسلام على مفترق الطرق ، نقله عن الفرنسية د. عثمان امين ، بيروت، دار الشروق ، ١٣٩٥/ ١٩٧٥ ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

العنف والتعصب ، إلى فرض أفكار ليست ناضجة ، على مجتمع غير مهيأ لاستقبالها . وجعل الطابع الإسلامي للدولة مطلباً مباشراً هو مغامرة مبتسرة ومحفوفة بالمخاطر ، لن تؤدي ، حتى لو نجحت محلياً ومؤقتاً ، إلا إلى تفاقم الانقسامات وتعرية أوجه الضعف والتناقض ، لا سيما أننا قد رأينا أخيراً — إلى أي حد بلغت حساسية الناس بالنسبة لمشكلات الوحدة السياسية للعالم الإسلامي . إن قوى كثيرة غريبة على الإسلام ما تزال ماضية في القبض على زمام الأمور وفي استغلال هذه الطاقة الهائلة المطوية في الشعور بالوحدة لدى الشعوب الإسلامية وتوجيهها لمصلحتها بعد تشويهها . ونحن لن نكف عن تنبيه الناس إلى أن الإسلام لا يستطيع أن يفرض نفسه قوة ثالثة إلا بحفاظه على شخصيته ، ايديولوجياً وسياسياً ، وهو أمر لا يستطاع أن يتصور ما بقيت البلاد الإسلامية معتمدة ، تقنياً واقتصادياً وثقافياً على مشيئة الدول الكبرى . ومن أجل هذا كان الطريق المؤدي إلى الوحدة السياسية والإيديولوجية عملاً شاقاً دؤوباً ، يتطلب إيماناً عميقاً ثابتاً ، وإرادة لا تتزعزع ، وجهداً موصولاً »[1] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١١٢ — ١١٣ .

الفصل السادس

القيم

هل تكتمل عناصر « الإشكالية » الإسلامية للتقدم بالتقرير الجازم بأن « التوحيد الحي » — مدعوماً بجهاز سياسي يفرض من عل ، بشكل أو بآخر ، منظومة الأوامر والنواهي الشرعية — يكفي لاحراز النهضة والتقدم ؟ وهل يمكن لتصور كهذا أن ينسجم مع ترديد القول إن الإسلام ليس « ديناً » بالمعنى الغربي الحديث للكلمة ؟

ان الإجابة عن هذا التساؤل تبدو يسيرة كل اليسر . فان « موضوع » التوحيد و « موضوع » سلطة « الجهاز الوازع » يتحققان في ذوات انسانية فردة من ناحية،وفي « هيئة اجتماعية » من ناحية ثانية ، كلتاهما مدعوتان الى الالتزام بقيم . ومن أجل هذا كان الإسلام ديناً « مجتمعياً » أو « اجتماعياً » . وليس ثمة شك في أن مدلول هذا المصطلح عند « عالم المجتمع » في أيامنا هذه أضيق بكثير مما كان يعنيه عند مفكري العرب المسلمين في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ، إذ هو عندهم يتأرجح ما بين المفهوم الواسع جداً لـ « العمران » و « التحضر » و « المدنيّة » ، والمفهوم المحدد تماماً « للموضوع الاجتماعي » في التصور السائد منذ (كونت)و(دوركهايم) بصورة خاصة . وهو عندهم مرتبط ارتباطاً جوهرياً بالقيم الأخلاقية لا ينفصل عنها ولا يحيد . فنحن هنا دوماً في مجال يصلح أن نطلق عليه اسم « الأخلاق الاجتماعية » أو « التربية الاجتماعية الأخلاقية » أو ما أشبه ذلك من مصطلحات تجمع بين الأخلاق والتربية والقضية المجتمعية ، منظوراً إليها من زاوية أخلاقية أو عملية.وأكثر من هذا

يدخل في دائرة « الموضوع الاجتماعي » قضايا اقتصادية خالصة، كالعمل والبطالة وتوزيع الثروة . وهكذا تتداخل القيم الأخلاقية والاجتماعية والتربوية والاقتصادية لتكوّن « منظومة قيمية » خالصة لا بد منها من أجل تحقيق التقدم ، أو ، بتعبير آخر ، إن موضوعات المجتمع والتربية الفردية والاجتماعية وقضايا الاقتصاد لا تباشَر الا من خلال منظور أخلاقي لا يلغي من حسابه ، مع ذلك ، الاعتبارات « العلمية » المتصلة بطبيعة الإنسان أو بماهية العمران أو بحقيقة الهيئة الاجتماعية . لقد كانت القيم دوماً آمراً مطلقاً في كل سلوك فردي أو مجتمعي يدعي المسلم أو المسلمون الى الالتزام به . وانه لمن الخطأ القادح أن يذهب الظن بأحد إلى أن الحديث النبويّ الذي قرر أن «البعثة» لم تجيء الا «لتتمم مكارم الأخلاق » قد عنى لدى المفكرين العرب المسلمين في العصر الحديث الاجتزاء بالفعالية الأخلاقية الخالصة اجتزاء متفرداً يجعل منها وحدها السبيل للخلاص والفلاح والتقدم. لا شك أن هذه الفكرة قد راودت بصورة أو بأخرى أذهان بعض المسلمين لكن ذلك قد بدا لمعظمهم عملية بتر جذرية للإسلام لا تعبر عن وظيفته الحقيقية ، وفي أحسن الحالات بدا ذلك تصوراً ناقصاً غير كاف لتحقيق الأهداف المنصوبة . والذي يمكن قوله مما قد لا يبعد عن الصواب هو أن الأخلاق قد كانت بالنسبة لهؤلاء المفكرين أساساً ضرورياً لايقل خطورة عن القوانين والتشريعات القضائية التي تتحكم — أو ينبغي أن تتحكم — في أمور التربية الفردية والمجتمعية وفي قضايا المجتمع واجراءات الاقتصاد . كما يمكن القول أيضاً إن هذه القطاعات قد اصطبغت لديهم بصبغة «انسانية» متفاوتة العمق حرصوا على أن يتميزوا بها عما أصاب الفعاليات المختلفة في « التمدن الغربي » الذي بدا لهم في نهاية المطاف عقيماً من حيث إنه يهدر كرامة الإنسان ويلغي كمالاته الخاصة . ولم تكن (مادية) الغرب تعني في نهاية الأمر عندهم سوى هذا .

وان من الطبيعي بعد هذا أن نشهد غياب « النظريات العلمية » الصارمة في الأفكار التربوية والاجتماعية والاقتصادية للمفكرين المسلمين المحدثين . ولا شك في أن الغارقين في التفكير « العلمي الوضعي » لا يمكن أن يكونوا راضين عن هذه الأفكار ، وهم سيعتبرونها أفكاراً « قبل — علمية » أو غير علمية اطلاقاً . أما الذين سئموا ، في أيامنا هذه ، الطابع الإيقاعي الجاف القاسي للحضارة الصناعية ومشتقاتها فإنهم لن يترددوا في التنويه بمزاياها وذلك على وجه التحديد بسبب هذه النزعة الأخلاقية الإنسانية التي توجهها . ولكنهم مع ذلك لا بد أن يلاحظوا بأن هذه المحاولات الفكرية

قد جاءت في مجتمعات لم تدخل العصر الصناعي تماماً أو لم تدخله على الإطلاق ، وأنها ، لذلك ، قد تمت في اطار تقريرات مثالية قبلية يصعب التكهن بما ستؤول إليه عند احتكاكها بواقع مجتمع وضعت له ، مجتمع قد دخل في مرحلة « التقنية » الحقيقية . ذلك أن التحقق من صلابتها وثباتها وصلاحها لا يمكن أن يتم الا في اطار الممارسة العملية والاختبار الفعلي ، وكلاهما بعيد حتى الآن . والحق أن هذه الملاحظة ، على وجاهتها ، تفترض أن المبدأ يقضي بـ « تطويع » الأفكار للواقع ، واختبار الأفكار اختباراً عملياً « برجماتياً » . وهذا هو ما لا يسلّم به هؤلاء المفكرون ، اذ الغالب عندهم عكس ذلك تماماً : توجيه الواقع وفقاً للأفكار . ومعنى ذلك أننا بإزاء « ايديولوجية مثالية » . لكن المتأخرين من هؤلاء المفكرين سيقولون إنها « مثالية واقعية » أو « واقعية مثالية » تتوسط بين هذين الطرفين توسطها « المدني » بين « الدنيا » و« الآخرة » أو بين « الروح » و « المادة » أو بين « الواقع » و « المثال » .

ان مجال « العمل » قد تحدد ، عند المفكرين المسلمين في العالم العربي الحديث ، بمجموعة من « المواقف القيمية » التي لم تخضع لمنطق جاهز صارم منظم وإنما هي مواقف قد كانت استجابة لاعتبارات اجتماعية – تاريخية متباينة : راهنة معاصرة ، أو سالفة . وقد نظر الى هذه القيم – من حيث هي موضوعات مطلوبة أو مرغوب فيها أو مشتهى تحقيقها للفرد أو للهيئة الاجتماعية – باعتبارها شروطاً لامحيص عنها من أجل الخروج من حالة الانحطاط التي يعاني منها العالم العربي والاسلامي ، وادراك حالة التقدم أو التمدن . وانه لمن الممكن ، باذىء ذي بدء ، أن نرد هذه « الشروط القيمية » الى عدد من الموضوعات القيمية يجوز حصرها في ثلاث دوائر :

١ – دائرة القيمة التمدّنية ، ٢ – دائرة القيم الأخلاقية – الاجتماعية ، ٣ – دائرة القيم الاجتماعية – الاقتصادية .

(١)

« ان التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض ، فلا يعارضه شيء الا استأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق » [1] :

---

(١) خير الدين التونسي : أقوم المسالك ، ص ٥٠ .

إن هذه العبارة التي أوردها خير الدين في (أقوم المسالك) تضعنا وجهاً لوجه أمام فهم جديد للتمدن وللحضارة ، فهم يقطع صلتنا تماماً بما ألمـع اليه ابن خلدون من رابطة جوهرية بين « الحضارة » و « نهاية العمران » ، ويقر في أذهاننا أن التمدن قوة متنامية مطردة التوسع والسيطرة والغلبة والعمران والمعارف لا تحمل بالضرورة في طياتها بذور فنائها ولا يملك الضعيف بإزائها الا الانحناء والرضوخ ، أو طلبها طلباً حثيثاً باعتبارها وسيلة للنجاة من الغرق . والتمدن في صورته هذه التي يلمح اليها خير الدين ومعاصروه من مفكري القرن التاسع عشر ليس الا الصورة المتأخرة لما وصل إليه التوسع والتطور الرأسماليان في أوروبا ، وهي صورة توحد في نهاية الأمر بين التمدن باعتباره وسائل معرفية وفنية متقدمة وبين القوة والغلبة ، وهذه المعادلة تكافىء بدورها صورة التقابل بين « الترقي » أو « التقدم » وبين « الانحطاط » أو « التدلي » . ولقد تدعمت أسس هذه المعادلة لدى المفكرين المسلمين منذ رفاعة الطهطاوي وخير الدين ووصلت إلى أوج رسوخها مع نماء الغلبة الاستعمارية والسيطرة الغربية الرأسمالية على الأقطار العربية والإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين ، نماء وسيطرة فرضا على عقول المفكرين العرب والمسلمين « صورة الاشكالية » الغربية للتقدم ، فصار هذا مرهوناً بالسير على خطى « التمدن الغربي » ، وصارت تلك العقول أسيرة عناصر « الاشكالية الغربية » ندور حيث دارت وتقف حيث وقفت . وقد مضى قرن كامل تقريباً قبل أن تظهر محاولات « عربية اسلامية » لا تتحرج من الخروج على هذه « الاشكالية » ، وتوجه إليها نقداً راديكالياً بلا خوف ولا وجل ، ويدعو بعضها مثلاً الى رؤية العالم من منظور عام ١٣٦١ للهجرة لا من منظور عام ١٩٤٩ للميلاد ، ممهداً بذلك الطريق الى مفهوم « الموقف الحضاري » الذي تستبدل فيـه اشكالية « الحضارة العربية الإسلامية » باشكالية « التمدن الغربي » .

ما هي عناصر هذه « الاشكالية التمدنيّة » ، وما هي حدودها ، وما هي « لحظاتها » ؟

لقد بدت أسباب « التمدن الغربي » لدى أوائل المفكرين العرب المسلمين الذين احتكوا بأوربا احتكاكاً مباشراً ، من أمثال الطهطاوي وخير الدين ، في « توسيع دوائر العلوم والعرفان ، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة ، وترويج سائر الصناعات ونفي أسباب البطالة » ، مما يؤدي إلى السعة والبحبوحة أو الرفاهية في

أحوال الشعب – كل ذلك قد أسس على مجموعة من التنظيمات الإدارية التي يتولد عنها الأمن فالأمل فاتقان العمل [١] . واستمر هذا الفهم خلال النصف الأول من القرن العشرين فأكد عبد الرحمن الشهبندر مثلاً أن المدنية « حالة » من الثقافة الاجتماعية تمتاز بارتقاء نسبي في الفنون والعلوم وتدبير الممالك [٢] . وفي أثناء ذلك كله خضع مفهوم « التمدن » لتحليلات مختلفة انصبت حيناً على المضمون ، وحيناً ثانياً على الأصل ، وحيناً ثالثاً على التطور والمصير ، وحيناً رابعاً على « نقد » هذا المفهوم نفسه.

لا شك أن خير الدين كان خير من عرض في القرن التاسع عشر لمظاهر التمدن الغربي وللمراحل التي مر بها في الأقطار الأوربية التي زارها . واذا كان لعمله هذا من ميزة خاصة فهي في « الاحصاءات» الواسعة التي أوردها وفي التفصيلات الجزئية المتصلة بهذا الفن أوذاك في هذا البلد أو ذاك ، وهي احصاءات وتفصيلات تنقل مفهوم « التمدن » أو «العمران» من مستواه المجرد الخالص الى مستوى التشخيص والواقع . فهو لم يكتف بما جاء في (المقدمة) من « تبريرات عقلية وشرعية » نظرية، وإنما حرص على أن يجسد بالأرقام درجات التقدم المدني أو العمراني لتلك البلدان . ومع أن تحليلات (المقدمة) غنية ومفيدة الا أن عدداً من قضايا « التمدن » النظرية غابت منها لأسباب يمكن التعرف عليها . وقد حرص عدد من المفكرين الذين جاءوا بعده على ألا يغفلوا عن هذه القضايا .

وربما كان رفيق العظم (١٨٦٥ – ١٩٢٥) أبرز من أولى قضية « المدنية » اهتمامه الخاص ، وذلك بسبب ولعه بالتحليلات العمرانية التي ورثها عن ابن خلدون من غير شك . وترجع اهتماماته العمرانية هذه الى سني الشباب الأولى التي تقع في العشرينات الأخيرة من القرن التاسع عشر . ومع أنه قد تحوّل في سن الكهولة والشيخوخة إلى الفكر والنضال السياسيين الا أنه لم يهجر أبداً هذه التحليلات المدنية التي تجلّت أول ما تجلّت في رسالة تحمل عنوان : « البيان في التمدن وأسباب العمران » [٣] ، وهي رسالة عاد الى جلّ أفكارها في كتاب لاحق هو كتاب «السوانح الفكرية في المباحث العلمية » مضيفاً إليها بعض الأفكار المستجدة .

---

(١) خير الدين التونسي : أقوم المسالك في معرفة احوال الممالك ، تونس ، ١٢٨٣ ه ، ص ٥ – ٦

(٢) عبد الرحمن الشهبندر ، القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي ، مطبعة المقتطف والمقطم ، ١٩٣٦ ، ص ١ .

(٣) رفيق العظم : البيان في التمدن وأسباب العمران ، القاهرة ، ١٨٨٧ .

ان النوع الإنساني « متحد » بالاحتياج في ضروريات الحياة والمعيشة ، لكنه « مختلف» بالغاية التي ينشدها كل تجمع منه . فالقول القديم : « الإنسان مدني بالطبع » يعبر حقيقة عن الواقع ، وهذه « المدنية » الإنسانية تفرضها حاجة الأفراد بعضهم للبعض الآخر في أمورهم الحيوية الضرورية . لكن «كمال المدنية » لا يتوقف على اتحاد النوع بالاحتياج في الضروريات وانما هو يأتي من سبب آخر هو موضوع خلاف بين أفراد النوع ، وهذا السبب هو على وجه التحديد « الغاية الناشئة عن حب التنافس » المغروس في البشر ، حباً يدعو الى « التجاوز عن حد الضروريات للأشياء اللازمة للحياة المدنية » تجاوزاً يبعث على « التقدم في الهيئة الاجتماعية ». فلكل «جمعية» غاية تختلف عن غاية الجمعيات الأخرى ، وهذه « الغاية » تتحقق « بانصرافها نحو التقدم بالغنى والمال ، أو بالعلوم والمعارف ، أو بالعمران ، أو بقوة السلطان ، إلى غير ذلك من الأمور التي يترتب عليها التقدم » [1] ، فالتقدم المدنيّ الإنساني مرهون اذن بحجم الثروة ، والعلوم ، والعمران والقوة السياسية في الجماعة . وهو مرهون أيضاً بطبيعة « الروابط الاجتماعية » ، وبما ينشأ عن هذه الروابط من « التعاون والتعاضد في هيئة الاجتماع » .

وخط التقدم المدني معروف . فقد خلق الله الإنسان وزوده بغريزة « طلب المعاش » و بسراج العقل، يهتدي به إلى أسباب معيشته وصون حياته وسبل تقدمه . فجعل « يفتكر » أولاً في ما به قوام حياته من معدات ، فلما تم له ذلك — أو أثناء ذلك — تناسل وتوالد حتى ضاقت به البقعة التي كان منحصراً فيها ، فتفرق إلى أمكنة متعددة جماعات وأحزاباً التقت كل واحدة منها واتحدت في « اجتماع مدني » على الضروريات ، مطوّرة يوماً عن يوم وسائلها الأولى ومدركة شيئاً فشيئاً درجة من «القوة» ولدت فيها حب « التغلب » الذي ولّد بدوره في الجماعات الأخرى الخوف والحقد وفكرة « الدفاع » ، وفي النهاية الرغبة في « التقوّي » بآلات الدفاع التي كانت حقيرة في البداية ثم ما لبثت أن تطورت وازداد خطرها يوماً بعد يوم . أما في اطار « الحزب» الواحد فقد بدا أن لا بد من « العصبية والاتحاد » بتنصيب رئيس يضم الشمل ويجمع الشتات وينتصف للمظلوم من الظالم فكان من ذلك « السلطة الوازعة » ، وتدبير أمور الجماعة والرغبة في تحسين أحوالها وفي تأمين معدات « الحياة الضرورية » بعد تأمين

---

(١) رفيق العظم : السوانح الفكرية في المباحث العلمية ، مطبعة المنار بمصر ، الطبعة الأولى ١٣٤٤ / ١٩٢٥ ، ص ٤ — ٥ .

« الاحتياجات الضرورية » . فزخرفت الدور وعممت المنتزهات وشيدت القصور وتأنق الناس في المآكل والمشارب ونمت فيهم قوة التنافس ومزية التفرد بالعلوم أو بالصناعة أو الثروة أو بالسلطان « حتى استغرقوا في بحار المدنية ورفاهية العيش » . ولم ينحصر هذا التنافس في الأفراد فقط بل سرى الى الممالك الكبيرة التي أخذت تتسابق في تحصيل المزيد من القوة والسلطان والعلوم والعرفان ، بطريق السلم أحياناً ولكن بالحروب المتولدة عن « سجيتي الحقد والحسد » أحياناً أخرى [1] . أما « العلم » الذي هو « أس الكمالات البشرية وعنصر التقدم بالهيئة الاجتماعية » فلم يقف منه هذا « الإنسان البائس الضعيف» عند عتبة الطاقة البشرية بل استطلع منه مافوق طاقته، فحاول الوقوف على الحقائق الكونية وعلى اسرار المصنوعات الألهية، فخبط خبط عشواء وتردد بين الصواب والخطأ لا يقف عند حد ولا يكتفي بما يصل اليه . وهكذا فان الإنسان « مدني بالطبع بالنسبة لاتحاده بالضروريات ، واتحاده بها يحوجه الى الاجتماعات المدنية ، والاجتماعات المدنية تسبب اختلافه بالغاية واختلافه بها يسبب تقدمه على بعضه البعض بمقتضى المقصد والغاية التي ينصرف اليها » .

ان هذه الصورة الخلدونية لتطور « الاجتماع البشري » لا تنتهي مع ذلك بمثل ما تنتهي به « الحضارة » عند صاحب (المقدمة) ، فان « تلاشي غالب العمران واضمحلال مدنيته وخراب البلدان » ليس نتيجة حتمية لا مفر منها لـ « كمال المدنية ». صحيح أن سجيتي الحقد والحسد « يمكن أن تولدا حروباً » تؤول أحياناً لتلاشي غالب العمران . لكن هذا التلاشي محكوم في نهاية الأمر بأسباب يمكن تحديدها ، وهو على كل حال تلاش يمكن الإفلات من قبضته الحتمية، أو أنه تلاش يمكن تلافيه؛ وإنه لمن الممكن أن ترقى المدنية « إلى أوج الكمال » دون أن يتبع هذا الترقي بالضرورة انحطاط أو تدل مباشر . ذلك أن زوال المدنية عن قوم كانت فيهم وكان لديهم الاستعداد لها ، وحدوثها في قوم ليسوا مستعدين لها ، أو بتعبير آخر إن « حياة المدنية » و « الأحوال الباعثة على تحول المدنية وانتقالها » و « تقدم الشعوب وانحطاطها » كل ذلك يرجع الى حوادث الدهور في تقلبها على حسب الظروف التي يمكن تبين أسباب جمة فيها تصلح لتفسير ذلك تفسيراً كلياً أو جزئياً . وقد فصل رفيق العظم هذه الأسباب والظروف في (رسالة البيان في التمدن وأسباب العمران) وعاد الى

(١) رفيق العظم : السوانح الفكرية ، ص ٤ – ٦ .

تلخيصها في (السوانح) على النحو التالي [1] :

السبب الأول : ان اتحاد الإنسان بالضروريات لا يتوقف عليه كمال مدنيته نظراً لاختلافه بالمشارب والغايات ، ولـما أنه بمقتضى انصراف الغاية نحو الشيء الباعث على التقدم وعكسه يكون تمام المدنية أو نقصانها .

السبب الثاني : قد يختلف التمدن باختلاف أمزجة الفطر واستعداد الفطرة وقابليتها لتحصيل أسباب المدنية بالسرعة . وبالعكس : قد لا تكون الفطرة مستعدة لقبول التعليمات وتحصيل الأشياء المتعلقة بأسباب التقدم بالمدنية الا بعد الزمن المديد . وذلك لأن الإنسان مهما كانت فطرته مطبوعة على السذاجة فلابد اذا توافرت الأسباب التهذيبية لديه من حصوله على الكمالات البشرية وتهذيب فطرته لما أنه مدني بالطبع . وقوتا النطق والإدراك اللتان تميز بهما عن سائر الحيوان تخولانه قبول التربية البشرية والارتقاء منها إلى معارج المدنية .

السبب الثالث : أن تمدن الشعوب على نوعين : تمدن يرجى معه طول البقاء ، وتمدن قريب الزوال والفناء . فأما ما يرجى معه طول البقاء فهو التمدن البطيء النمو الذي إبطاء نموه هذا يجعله راسخ الأساس لايزحزحه مرور الأجيال . وأما القريب الزوال فهو التمدن السريع الظهور ، لأنه لعدم بنيانه على أساس متين يضمن له طول البقاء يكون عرضة للزوال .

السبب الرابع : ان الحروب الدائمة والفتن المستمرة التي جبل الإنسان على إثارتها بمقتضى طبيعتي الحقد والحسد كثيراً ما تكون سبباً في تلاشي أمة متمدنة وظهور أخرى .

السبب الخامس : من المقرر أن المدنية أكثر ما يكون ظهورها وتقدمها في الأمصار والمدن الكبار ، وكلما تقدمت في المصر وتمكنت من أهله تضطرهم الى الترف بالمعيشة والسرف والتبذير وارتكاب الفواحش . وهذا كله يحتاج الى كثرة النقود ، سيما مع غلاء الأسعار لما يضربه الحاكم على الرعية من المكوس والضرائب الفادحة لاحتياجه إليها في تكثير الشرط والمحافظين لصون الراحة العمومية ودفع ما ينشأ من مرتكبي الفواحش وأرباب الفجور والمتلصصين من الخلل والغوغاء فيعز

(١) رفيق العظم : السوانح الفكرية ، ص ٦ - ٧ .

وجدان النقود ، فيضطر الناس في تحصيلها الى الإقدام على المحظورات كالسرقة والظلم وعمل الغش ونحو ذلك . وكلما نمت بالمصر هذه الأسباب كانت عرضة للفقر والهبوط الى حضيض التأخر والاضمحلال فتتلاشى هي ومدنيتها معاً .

السبب السادس : ان اختلاط أمة غير متمدنة بأخرى متمدنة يكون سبباً في تقدم الأولى بالمدنية لاقتباسها من الثانية أخلاقاً وعوائد لم تكن معلومة لديها كما وقع لأهل أوربا في زمن الحروب الصليبية مع أهل الإسلام بالمشرق ، كما يعترف بذلك مؤرخو الافرنج .

وخلاصة هذا كله أن القول ان « الإنسان مدني بالطبع » لا يعني ضرورة ثبات المدنية لدى كل الأمم ، كما أنه لا يعني أيضاً زوال المدنية ضرورة . فحدوث المدنية وزوالها مرهونان بظروف خارجية أو ذاتية لا ترقى الى مستوى القانون العام الذي يجوز تعميمه على كل « المدنيات » . ومع ذلك فان رابطة « الاتحاد » الاجتماعية تظل الركيزة الأساسية لدوام المدنيّة أو لتقدّم المجتمع وترقيه الى « المدنيّة » من حيث إن هذه تتمثل في « إيقاظ الهمم وانصرافها نحو الأسباب التي تخوّل نوال التقدم بالعلوم والمعارف والفنون والصنائع » . وقد حدد رفيق العظم أسباب « الاتحاد » الآيلة إلى تقدم الأمة وعمران البلاد على النحو التالي :

١ ـــ ان الأخلاق التي تدفع الى فعل الخير شرط أولي لدوام الوفاق ونوال أسباب العصبية والاتحاد وتحصيل السعادة للفرد وللهيئة الاجتماعية .

٢ ـــ ان انقياد الجميعَ لرأي واحد وتجاوزهم للتوزع في الرأي ولتباين الأحزاب شرط ثان لتفادي انحلال عرى الوفاق .

٣ ـــ ان التوجه المباشر الى أسباب تقدم الوطن ووفرة العمران شرط ثالث للاتحاد .

٤ ـــ ان دفع الأسباب الداعية الى تداخل الأيدي الغريبة لتفريق الوحدة الجامعة شرط رابع للاتحاد الباعث على التقدم والترقي المدنيّ (١) .

والحقيقة أن المدقق في هذه الشروط لا بد أن يلاحظ أن التقدم المدني المقصود هنا هو تقدم « المدنيّة العثمانية » بمذاهبها المختلفة وأجناسها المتباينة . ومع أن هذا « الاعتبار الظرفي » يربط مفهوم المدنية والتقدم بجماعة معينة أو بأمة محددة ـــ لا

---

(١) رفيق العظم : السوانح الفكرية ، ص ١٥ ـــ ١٦ .

بالتقدم ولا بالتمدن اطلاقاً – فان من الحق أن يقال إن « الرابطة الاجتماعية » المتمثلة في الاتحاد أو التضامن الاجتماعي تظل في رأي رفيق العظم شرطاً أساسياً لكل تمدن ولكل تقدم . وهذه واحدة من المميزات الرئيسية التي يتميز بها « التمدن » بحسب مقاصد الشريعة الإسلامية في توجهها إلى منافع الإنسان علماً وعمراناً وأخلاقاً وسياسة.

ومع أن رفيق العظم يميل الى الكلام على « المدنيات » لا على « المدنية » – فهو يتكلم مثلاً على « المدنية الشرقية » القديمة وعلى « المدنية الجديدة الأورباوية » – إلا أنه من الواضح أن مفهوم المدنية اجمالاً لا يغيب عن باله حين يعرض لهذه المدنية أو تلك . وهذا المفهوم يشمل في كل الأحوال عنده مضماري العرفان والعمران كما يتضمن عدداً من المفاهيم المبتدعة كالحرية والعدل والاستقلال والحكومات النيابية مما تميزت به « المدنية الجديدة الأورباوية » تميزاً لا يعفيها من سبق بعض المدنيات الشرقية لها – والإسلامية خاصة – في بعضها على الأقل . وهذا التنويع في المدنيات هو الذي يبرر لرفيق العظم نقد التطورات الأخيرة التي أصابت المدنية الجديدة السائدة ، المدنية الأوربية ، وشجب «ما هي عليه الآن من التقدم وتفنن رجالها باختراع الأدوات المهلكة للإنسان ان كان في الماء أو على الأرض أو في الهواء كالمدافع الرشاشة والكروب والبندق السريع الطلق والتربيد والديناميت والمنطاد الحربي (البالون) إلى غير ذلك من الأسباب التي تسد في وجه المدنية المذاهب وتقرب تلاشيها وصيرورة أهلها خبراً تحتار عند ذكره الأذهان » (١) .

وليس ثمة شك في أن المفهوم الذي أدلى به علي يوسف (١٢٨٠ / ١٨٣٦ – ١٣٣١ / ١٩١٣) عن « دهرية » التمدن يبتعد ابتعاداً ملموساً في نقاط عدة عما ذهب إليه رفيق العظم . فإشكالية التمدن قد طرحت لدى علي يوسف على مستوى « المجتمع الإنساني » كله ، فكانت « المدنية دائمة مستمرة في الوجود تابعة لوجود الإنسان مرتقية بارتقائه » في المعارف والعلوم النظرية والعملية والأخلاق والصنائع . ولما كانت جميع المنجزات تخضع باستمرار للتدقيق والصقل وإضافة السابق ما يبدعه الى اللاحق ، فإن حالة من « اختيار الأصلح فالأصلح » تتحكم في سير المدنية وتجعل من هذا السير « تقدماً » مستمراً لا يقف عند حد ، لكنه تقدم قائم على « تحسين متدرج » ، أما منجزات التدمير التي تبدو همجية « من باب التوحش ومضادة الإنسانية » فانها

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٣ .

في الحقيقة ليست وحشية وإنما هي « من تمام المدنية ومن موجبات النظام » ، اذ « لولا ذلك لهالت الأمم الدنيئة وغارت على أرباب المدنية وفشا النهب والسلب وكثر السطو وسلب الأمن العام من العالم أجمع » [١] .

ومن الواضح أن منطق علي يوسف يؤدي في نهاية التحليل الى قسمة مروّعة للعالم والى تسويغ سيطرة القويّ المتقدم مدنياً على الضعيف المتدلي مدنياً . ونحن اذا سحبنا هذا المنطق الى عالم الواقع المباشر الذي عاصره علي يوسف لزمنا القول ان للغرب المالك لوسائل المدنية جميعاً الحق في الهيمنة على جميع أجزاء العالم المتخلف ، بما في ذلك العالم العربي المتخلف في ذلك الوقت – وهذا منطق ملتو تماماً قد غاب منه وجه الحق والعدل غياباً كاملاً . وفضلاً عن ذلك فإنه ينطوي على سلاح ذي حدّين يمكن أن يرتد بالتالي إلى صدر صاحبه . وعلي يوسف لم يقل لا تصريحاً ولا تلميحاً ان التقابل بين «أرباب المدنية» من ناحية و « الأمم الدنيئة » من ناحية ثانية يكافىء التقابل بين « أمة المسلمين المترقية بالفرض علماً وديناً » وبين الأمم غير الإسلامية «المتدلّية جهلاً وكفراً »حتى يجوز أن يُلتمس لفكرته تسويغ يقرب من التسويغ الذي صاحب ما أورده عبد الرحمن الكوكبي على لسان البليغ القدسي ، حين قال في (أم القرى) ان « كل ما ورد في الحث على الجهاد في سبيل الله يراد به سعي المؤمن بكل الوسائل ، حتى يبذل حياته ، لإعزاز كلمة الله واقامة دينه ، لا في خصوصية محاربة الكفار كما تتوهم العامة ، كما أن المراد من محاربة الكفار هي ، من جهة ، إعزاز الجامعة الإسلامية ، ومن أخرى خدمة الجامعة الإنسانية من حيث الجاء الكفار إلى مشاركة المسلمين في سعادة الدارين،لأن للأمم المترقية علماً ولاية طبيعية على الأمم المنحطة ، فيجب عليها ، انسانيةً ، أن تهديها إلى الخير ، ولو كرهاً ، باسم الدين أو السياسة » [٢] – مع أن عبارة الكواكبي هذه الأخيرة يمكن أن توقعه في مثل ما وقع فيه علي يوسف ، اذا لم تحدد تحديداً كافياً طبيعة « العلم » الذي يميز « الأمم المترقية » عن « الأمم المنحطة » . ذلك أن « علماً دنيوياً خالصاً » – مجرداً بالضرورة وابتداء عن كل مضمون خلقي أو ديني صحيح وعادل – يمكن أن يسيء تماماً استخدام هذا الحق « الإنساني » باسم السياسة بالذات وباسم الدين نفسه أيضاً ، كما

(١) علي يوسف ، التمدن دهري (مقالة في « الرياض المصرية » ، نوفمبر ١٨٨٨) .

(٢) عبد الرحمن الكواكبي : أم القرى (الاعمال الكاملة) ١٥١ .

تشهد بذلك وقائع تاريخية كثيرة سالفة وحديثة . ويمكن أن يعزز هذا الخطر أن الكواكبي يبدو ميالاً إلى ربط « الترقي » بحيازة « قصب السبق في الإطلاع على أحوال الدنيا » والاجتهاد في الترقيات « السياسية والعمرانية والعلمية والتنظيمية والمدنية » فحسب (١) .

وكما ينتمي خط المدنية ومصيرها الى جدلية التمدن والتقدم ، كذلك ينتمي إلى هذه الجدلية البحث في أصولها « الوجودية » وفي مبدئها التاريخي . وبينما نجد هنا ما يشبه اجماعاً كلياً لدى المفكرين العرب المسلمين حول «مبدأ» المدنية فإننا نجد لديهم « نظريات » مختلفة أو متباينة في أصولها .

أول هذه النظريات في أصل « التقدم المدني » يرجع إلى أرسطو وابن خلدون وكل الاجتماعيين الذين اعتبروا « التمدن » ــ بمعنى احراز المعارف والعلوم والتوسع فيها داخل اطار هيئة اجتماعية ــ أمراً « طبيعياً » فالإنسان مدني بطبعه ، اذ هو تطلّع طبيعي الى المعرفة لا المعرفة المنزهة فحسب وإنما أيضاً المعرفة التي ترتبط بالعمل في اطار حياة اجتماعية . ونحن لا نكاد نجد اجتماعياً أو أخلاقياً عربياً حديثاً الا وقد كرر هذه العبارة في « طبعيّة » أو « فطرية » النزوع الاجتماعي الذي تتولد عنه بالضرورة سلسلة عناصر التمدن التي تكافىء في تطورها وتولّدها « التقدم » ذاته .

لكن نظرية ثانية يمكن اعتبارها « نظرية دينية » تعتبر أصل التمدن إلهياً ، أو بتعبير آخر تربطه بأمر ديني متعلق بخلق الإنسان نفسه . وقد عبر مصطفى الغلاييني عن هذا التصور حين أكد أن الإنسان قد خلق « لعمارة الأرض وحسن السير في مناكبها » ، أو أنه خلق ليكون « خليفة الله » في الأرض « يحسن سياستها ويدبر أعمالها ويدير دولاب حياتها الاجتماعية والعمرانية » و « يسعى لرفاهية سكانها وخادميها ويهيء لهم الأسباب التي تدعوهم لعمارتها ويقدم لهم كل ما يحتاجون إليه لصلاح تلك الأرض » (٢) . وإلى مثل هذا ذهب رفيق العظم أيضاً حين أكد أن « مقاصد الشرع الإسلامي جميعها متوجهة الى منافع الإنسان ، وحفظ المدنية والعمران بتدبير سياسة الدولة وإقامة شعائر الحق ، وتهذيب الأخلاق ، وتثقيف العقول ،

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي : أم القرى (الأعمال الكاملة) ص ٢٩٦ .
(٢) مصطفى الغلاييني : أريج الزهر : المكتبة الاهلية (بيروت) ١٣٢٩ / ١٩١١ ، ص ٢٤ .

والتماس الخير والمنفعة من وجوه العمل بما أمر به الشرع ونهى عنه » [1] .

بيد أن التفسير النفسي – الاجتماعي الذي يجعل من التمدن انعكاساً لشعور « حب الذات » و « الأنانية » أو « حب الظهور » و « المنافسة » أو « حب التنافس » وما يتفرع عن ذلك كله من نقد وانتقاد وحب للغلبة والصراع يبدو من أكثر التفسيرات اغراء وجاذبية . وقد تعلّق به كثيرون من بينهم الغلاييني نفسه [2] ورفيق العظم [3] والشيخ محيي الدين الخياط [4] ، بالإضافة الى عبد الحميد الزهراوي .

ومع ذلك فان رفيق العظم يدلي أيضاً بنظرية أخرى « بيولوجية » أو « حيوية » ترفد النظرية النفسية – الاجتماعية القائمة على « حب التنافس » ، وذلك اذ يرى أن التمدن وتقدمه يصدران عن « احتكاك العقل بالمقاصد الحيوية » [5] .

أما النظرية « الوضعية » الكونتية التي تعتبر تاريخ العقل الإنساني والتطور البشري تاريخاً منطوياً على مراحل ثلاث هي مراحل « المدنية » نفسها في تقدمها في التاريخ : المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية والمرحلة العلمية الوضعية ، فقد وجدت لها صدى عند عبد الرحمن الشهبندر الذي يوردها دون أن يفحص عن مدى ملاءمتها للاعتقاد الإسلامي [6] .

تلك اذن نظريات خمس أو أربع في أصول التمدن يدور التمدن فيها على المعارف والتوسع في الحاجيات وفي العمران وفي الفعل التكني المتنامي . وقد يبدو لأول وهلة أن مفهوم التمدن على هذا النحو قد تجرد من الأخلاق ، وهو أمر لا بد أن يكون مستغرباً حين نلاحظ أن المفكرين الذين تصدوا لهذا المفهوم هم مفكرون مسلمون . والحقيقة أن الأمر ليس على هذا النحو ، « فالإنسان » عند هؤلاء المفكرين ليس غائباً على الإطلاق لأنهم في نهاية المطاف ، أو في بدايته ، يميّزون بين « المدنيّة

(١) رفيق العظم : تاريخ السياسة الاسلامية ، مطبعة المنار مصر ، الطبعة الأولى ١٣٤٤ / ١٩٢٥ ، ص ٨٢ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٥٣ وص ٨٧ .
(٣) رفيق العظم : السوانح الفكرية ، ص ٣ .
(٤) الشيخ محيي الدين الخياط : مقدمة (كتاب اريج الزهر) للغلاييني ، ص ٣ – ٥ .
(٥) رفيق العظم : الدروس الحكمية للناشئة الاسلامية ، الطبعة الثانية ، المطبعة الوطنية بدمشق ، ١٣٢٨ هـ ، ص ١٠ وانظر كذلك : السوانح الفكرية ، ص ٣ .
(٦) عبد الرحمن الشهبندر : القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي ، ص ٣ .

الحقة » وبين « المدنية الباطلة » ، وهم يفردون للمدنية «الأوروبية الجديدة » حكماً خاصاً تبدو هذه « المدنية » بحسبه طائشة وخطيرة وضالة ، وبالتالي باطلة . أمـــا « المدنية الحق » أو « الحضارة الصحيحة » فليست هي هذا التوسع في الاختراعات والفنون والصنائع والآلات الفتّاكة المدمّرة وإنما هي قبل كل شيء « سيرة » تكسب المتمدن « صحة » في الجسم وفي العقل و « سعادة » في الدنيا وفي الآخرة . انها « أخلاق فاضلة تثمر ائتلاف الأفراد ، واتحاد الجماعات ، وسعي وعمل يلدان عمران البلاد وارتقاء الحالة الاجتماعية ، وإقدام على تطهير النفس من الرذائل لاكتساب الفضائل ، وإحجام عن الضرر بالناس وابتعاد عن مناكر الأخلاق ، وبذل لتخفيف ويلات البائس وتشييد صروح المدارس » [1] .

ومبدأ الحضارة ، بهذا المعنى ، الصحيح ، « الأمم الشرقية » ؛ والمدنية بهذا المعنى ، الصحيح ، « شرقية » ، وذلك قبل أن تدور عليها الدائرة ويطرأ عليها ما طرأ مما خرّب عمرانها وبدد تمدنها ، وتنتقل علومها ومدنيتها إلى أمم الغرب التي أحلتها المقام الأرفع وزادت فيها ما اقتضته سنة الترقي وما دعت اليه الحاجة بحيث بلغت من كمال الحضارة مبلغاً جماً ومن القوة درجة جعلتها تملك نواصي « الأمم الخاملة » وتحكم « الشكائم في أفواهها » [2] . ويتفق جميع المفكرين العرب المسلمين المحدثين — منذ خير الدين — حول هذه النقطة ، ويجمعون على القول « ان الغربيين ليسوا بتمدنيين من الأزل » أو كما عبر بعضهم : « ما هم أول من عمر الأرض » و « ما أهبطوا من السماء » ، اذ الشرقيون هم مهبط المدنية وينبوعها ، وذلك منذ انتشر الإنسان في أجزاء الأرض ومنذ أنزلت الكتب السماوية التي بيّنت حقوق الأفراد والمجتمعات وهذبت الأخلاق وأرشدتها الى تشييد الممالك وتعمير المسالك وتحسين الأحوال [3] ، وبعد أن تبنّى العرب المسلمون ثقافة اليونان وأدخلوها في مدنيتهم وفي اسهاماتهم التي ما لبثت أن نقلت الى الغرب لتنقله إلى نور العلم والعرفان والعمل التقني [4] .

---

(١) مصطفى الغلاييني : عظة الناشئين ، المكتبة الاهلية ببيروت ، الطبعة التاسعة ١٣٧٠ / ١٩٥١ ، ص ٧٧ — ٧٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٧٨ .

(٣) رفيق العظم : السوانح الفكرية ، ص ٨ .

(٤) محمد عبده : الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، ص ١٥٦ — ١٥٧ .

وانها لدعوى مجافية للحق تلك التي يرجف بها أولئك الذين يقولون إن الإسلام يعارض المدنية ولا يتمشى معها ، أو إن الإسلام كان سبب الانحطاط الذي أصاب العرب والمسلمين في التاريخ . ان اللورد كرومر ، صاحب «مصر الحديثة» المرجفين بهذه الدعوى ، قد حكم على المصير الذي آلت اليه مدنية الإسلام من خلال المسلمين المتقهقرين أنفسهم لا من خلال مبادىء الإسلام الحقيقية التي مكنت العرب من بناء واحدة من أعظم المدنيات في التاريخ إن لم نقل أعظمها ، وجعلتهم هداة البشرية ، وهداة الغرب بصورة أخص . ولقد فاتت كرومر وأمثاله كلمة محمد عبده القائلة «ان الإسلام محجوب بالمسلمين»[1] ، كما فاتهم ما كان يكرره جمال الدين الأفغاني من القول ان خير وسيلة لإقناع الأوربيين بصحة الدين الإسلامي وبرقيه المدني يتمثل في التدليل ابتداء على أن المسلمين غير مسلمين [2].

وهذا يعني أن الهجمة الغربية على الإسلام من حيث هو تمدن . أو من حيث هي ديانة «مضادة للتمدن» قد شحنت الجو الفكري الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بحمّى الجدل الإسلامي – الغربي أو الإسلامي – المسيحي لما أضافه النقاد الغربيون من أمثال رينان وكوزان وكرومر وهانوتو من القول ان المسيحية هي المولدة الحقيقية للتمدن ، وان الإسلام مضاد له لا يتفق معه ، فاندفع الكتاب المسلمون في هذا التيار الذي خطّه الغربيون وراحوا يدورون في «الجدلية الغربية» نفسها ما بين دفاع وهجوم وتسويغ ، مسلّمين لخصومهم بالمعطيات الأساسية التي أقاموا عليها مفهوم التمدن ومفهوم التقدم أو الترقي . وقد كان جمال الدين أول من تصدى لرينان وتبعه محمد عبده ليرد على هانوتو وفرح أنطون خاصة وانتهى الجدل إلى الصورة التي دفعت مصطفى الغلاييني إلى القول ان «الإسلام روح المدنية» بينما أكد محمد فريد وجدي أن «المدنية الحديثة» تتقرب باستمرار من «روح الإسلام» . ولكن هذين الأخيرين ومن حذا حذوهما قد فاتهم أن هذه «المدنية الحديثة» التي وحدوا بينها وبين الإسلام أو جعلوها تقترب من الإسلام ليست الا «المدنية الغربية» بالذات ، لا المدنيّة اطلاقاً ، وأنها بالتالي ليست «مدنية كاملة» لا يطالها النقد والرد أو التعديل بل حتى الرفض جملة وتفصيلاً .

لقد انطلق محمد فريد وجدي (١٢٩٢هـ / ١٨٧٥م – ١٣٧٣ / ١٩٥٤) في

(١) المصدر السابق ، ص ١١١ وما بعدها .

(٢) عبد القادر المغربي : البينات ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٤٤ ، ج ١ ، ص ١٠ .

أعماله الفكرية من الاعتقاد بأن الإسلام « روح المدنية الحقيقية وعين أمنية النفس البشرية ونهاية ما ترمي إليه القوة العقلية » وبأن « كل رقي يحصل في العالم الإنساني ليس هو إلا تقرباً إلى الديانة المحمدية » [1] . لذا كان كتابه الأساسي (المدنيـــة والإسلام) الذي أصدره عام ١٨٩٨ محاولة لـ « تطبيق الديانة الإسلامية على نواميس المدنية » . لا بل إنه ليذهب إلى أبعد من هذا حين يرى أنه « لا مدنيّة الا به أو ببعض نصوصه » ، وأن « كل ما نقرؤه من قواعد المدنية العصرية ليس بالنسبة الى قواعد الديانة الإسلامية الا كشعاع من شمس أو قطرة من بحر » [2] . وليس بالأمر العسير ، عند محمد فريد وجدي ، اثبات هذه القضية ، فإن الكلام على « أسس المدنية الحالية » ومقارنة هذه الأسس بأسس الديانة المحمدية خير سبيل لذلك .

ومن الثابت لدى فريد وجدي أن الأصل الاعتقادي المعتمد في المدنية الغربية الحديثة يدور على ما يسميه فلاسفة الغرب : (الديانة الطبيعية) التي أسست بحسب قول (كارو) على « الاعتقاد بوجود اله مختار خلق الكائنات واعتنى بها وهو متميز عن العوالم الكونية وعن النوع الإنساني ، والاعتقاد بوجود روح في جسم الإنسان متصفة بالذكاء والحرية ومحبوسة في هذا الجسم المادي أمداً لتبتلى فيه ــ وهذه الروح يمكنها بإرادتها أن تطهر هذا الجسم وتنقيه اذا عرجت به نحو السماء ، كما يمكنها أن تسفّله باستئناسها بالمادة الصمّاء ، والاعتقاد المطلق برفعة العقل على الإحساس ، ووضع الحرية الأخلاقية التي هي ينبوع كل الحريات الأخرى وأصلها تحت سيطرة الاعتدال الكلي ، وإعطاء الأخلاق الفاضلة اسمها الحقيقي وهو الامتحان والابتلاء وتحديد غرضها الحقيقي وهو التخليص التدريجي للنفس من علائق الجسم والتهيؤ لساعة الموت بالزهادة ، وأخيراً الاعتراف بقانون الترقي ولكن بدون فصل رقي النوع الإنساني في مدارج السعادة المادية عن العواطف الفاضلة التي هي وحدها تبرر تلك السعادة » . ويرى فريد وجدي أن هذه الصورة التي انتهى اليها الفكر الفلسفي الديني في أوربا بعد أن شابت ناصية الكرة الأرضية ، هذه الصورة التي جعلت علماء القرن التاسع عشر يتيهون بها عجباً ويميلون طرباً « ليست إلا شعاعاً من الديانـــة

(١) محمد فريد وجدي : المدنية والاسلام ، القاهرة ، مطبعة هندية بالموسكي ، ١٣٣٠ / ١٩١٢ ، ط ٣ ، ص ٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٦ .

الإسلامية وقطرة من بحرها الزاخر »[1] .

أما « الناموس الأعظم للمدنية الحديثة » فهو ناموس التقدم والارتقاء ، أي جهاد الإنسان وكفاحه المتصل من أجل التقدم بالانسانية « نحو الأمام » ، توسلاً بمبدأ « الحرية » . ذلك أن العالم ، على الرغم من المحن والكوارث والشرور التي يحفل بها ، يظل خاضعاً لناموس التقدم . وأنت « لو علوت قليلاً عن مثار هذه القلاقل والزلازل ونظرت إلى النوع البشري من وجهة أخرى ، لرأيت بعينيك أن هناك ناموساً ثابتاً يبعث الإنسان من خلال هذه المضانك الاجتماعية والارتباكات العمومية إلى التقدم نحو الأمام رغماً عما يساوره في جميع جهاته من هذه النوائب المُصْمية. ثم لو علوت عن مركزك هذا إلى أسمى لتحققت أن تلك الارتباكات كلها هي نواميس ثانوية تابعة لذلك الناموس الأعلى الذي شاهدته أولاً ، وأن تلك الارتباكات والمضانك هي أفاعيلها وآثارها ، تنفعل في العالم لكي يرتج في بعضه ارتجاجاً يفصل عنه خبث الأخلاق البهيمية ودرن النزعات الوهمية »[2] .

أما الحرية التي يبني الإنسان عليها جهد التقدم والرقي نفسه فتنطوي على حريات ثلاث : حرية النفس ، وحرية العقل ، وحرية العلم . وفي رأي فريد وجدي أنه ليس ثمة أدنى شك في أن الإسلام قد أكّد هذه الحريات الثلاث جميعاً . لكنه لم يكتف بذلك ، بل قرر إلى جانبها عدداً من الواجبات الشخصية (كتطهير النفس من أدناس الأوهام، وتهذيبها بالمعلومات الصحيحة ، وتعويدها على مكارم السجايا ، وتصحيح اعتقادها) ، وعدداً من المطالب الجسمية (من حفظ للصحة واعتدال في التصرف بمقومات الجثمان) ، وعدداً من الواجبات العائلية (كإصلاح حال العائلة أدبياً ومادياً ، والحث على العمل والسعي والجد) ، وأخيراً عدداً من الواجبات الاجتماعية (المتصلة بواجبات المسلمين فيما بينهم وبواجباتهم ازاء الذميين وازاء معاهديهم ومحاربيهم) ، مما يدور بمجمله في دائرة التقدم التمدنية[3] .

فإذا كانت كل أصول المدنية الحديثة ماثلة في أحكام الديانة الإسلامية ، واذا كانت جهود التقدم تتجه كلها نحو تحقيق هذه الصورة المثلى لحياة الروح والجسد التي

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٢٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٢ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٦٠ – ١٢١ .

سبق اليها الإسلام نفسه فإنه يكون من الحق القول « ان كل ترق يحصل في العالم ، وكل خطوة تخطوها العقول في سبيل الكمال ليس إلا تقرباً إلى الإسلام »[1] . وبالفعل لم تكن هذه « الديانة الطبيعية» التي أسست على « دعائم البداءة العقلية والحقائق الفلسفية» إلا تعبيراً غير شعوري عن هذا التقرب الى قواعد الدين الإسلامي . كما أن بحث فلاسفة العرب الدائب عن مذهب عام يوفق بين مطالب الجسم والنفس توفيقاً عادلاً لم يكن ممكناً إلا من جهة كونه تأكيداً لهذه النزعة الأصيلة في الأخلاق الإسلامية. ولقد أدركت المدنية الغربية من أهدافها هذا الحظ الأوفر ، فحققت هذا التقدم الهائل الذي نراه في كل أقطارها . أما في الطرف المقابل، أي لدى المسلمين ، فإن « العلل الاجتماعية » تنهك قواهم ، والمدنية التي تكونت جرثومتها في جزيرة العرب وتفرعت أفنانها في مدة قصيرة الأمد على أكثر بلاد المشرق فبذرت ، بفضل الديانة الإسلامية التي ولدتها « ناموس كل السعادات الاجتماعية وهما العلم والعمل» ، قد تراجعت تراجعاً ملموساً لتنغرز مكانها نواميس الانحطاط والتقهقر عن « التدرج في معارج الكمال » . والحقيقة أن هذا التقهقر ليس مصداقاً لزعم من قال « ان كل قاعدة مهما كانت ممدنة للأمم ومرقية لشأنها في عصر من العصور لم تخل من أن تكون محتوية على جرثومة تمنع الترقي في المستقبل لمضادتها لسنة الأزمنة والمناسبات » ، ذلك لأن الإسلام قد بنى منذ البداية قانون الترقي على « سنن عامة » اطلق معها خصائص النفس من أغلالها الأولى بعد أن نقلها إلى جادة الاعتدال والحكمة ، وهما فضيلتان ثابتتان في كل وقت ، كما قرر منذ البداية أيضاً أن غرضه هو « ترقية الإنسان مادياً وأدبياً على حسب ناموس الرقي العام الذي استدل عليه باستقراء أحوال الإنسان وتطوراته » وبناء « الإنسان الكامل » ، مستجيباً في ذلك لحاجاته المادية ونزعاته المعنوية والأخلاقية . فلا يبقى اذن ، كحقيقة ، إلا أن يقال إن سبب الانحطاط والتقهقر كامن في هذه الظاهرة التي نلاحظها في كل مكان يمتد إليه بصرنا من حياة المسلمين ، وهي ظاهرة « تغيّر معنى التقوى » ، بالانصراف عن الدنيا وعلائقها « والانفراط المطلق من كل الأميال المدنية » من أجل التفرغ للعبادة والانزواء بعيداً عن الحياة المجتمعية وفقدان « أقل أمل » في الدنيا ، جهلاً بأحوال الأواخر والأوائل ، وجهلاً بالإسلام نفسه[2] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٢٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٢٩ – ١٣٠ .

إن الإسلام ، عند فريد وجدي ، دعوة إلى التركيب بين علوم الدين وعلوم الدنيا . فهو بهذا المعنى تحقيق لمطالب « التمدن » أو « المدنية » الأساسية . لا بل « ان كل ترق يحصل في العالم وكل خطوة تخطوها العقول في سبيل الكمال ليس هو إلا تقرباً إلى الإسلام ، وانه سينتهي الأمر يوماً ما بإجماع كافة عقلاء البشر على اعتبار الإسلام ناموساً عاماً للسعادتين وضامناً لراحة الحياتين » (١) .

أما دواء المسلمين فهو في « أن يفهموا معنى الإسلام ويدركوا أن غرضه الأول هو ترقية حالتي الإنسان المادية والأدبية معاً لارتباطهما ببعضهما ارتباطاً كلياً ، لأجل أن تستطيع النفس أن تعرج إلى ما أعد لها من مقام العلاء عروجاً سريعاً ، وأن يفقهوا أن لفظة «عبادة» في الإسلام لا تعني فقط العبادة الجسمية من ركوع وسجود ، بل ان كل ما يفعله الإنسان مريداً به أمراً ينبني عليه اصلاح لذاته أو لأسرته أو لجمعيته أو لبني نوعه أو للكائنات كلها ، هو في نظر الإسلام من أحسن أنواع العبادة وأشرف أشكال الطاعة لله عز وجل (. .) وأن يدركوا أن الإسلام لا يعارض التقدم في الصناعات والاكتشافات بل يحث عليها ويندب إليها ويؤاخذ المتقاعسين عن مجاراة غيرهم فيها » (٢) .

وقد عاد فريد وجدي فيما بعد إلى بعض أفكاره هذه وأجرى عليها بعض التطويرات والتحديدات المتصلة خاصة بموقف المسلمين من التمدن الغربي . ونحن نجد أنه في هذه المرة ، أي بعد ربع قرن تقريباً ، قد منح المدنية الغربية وضعاً خاصاً طالب المسلمين بموجبه بأن يأخذوا بما هو جوهري فيها ويدمجوه بقيمهم الفكرية والمدنية ، أي بأن لا يغلوا في نبذهم للحضارة الغربية بسبب اقامتهم على القديم ، وأن يدركوا أن المدنية الغربية مؤهلة تماماً لأن تتخطى ثغراتها ومفاسدها وتواصل سعيها نحو الكمال . صحيح أن هذه المدنية حافلة بعيوب جوهرية يمكن أن تنقلب إلى أمراض عضوية — وخاصة في إفراطها في الميل إلى اطلاق «الحرية» الاجتماعية، وفي الإلحاد الذي يجر إلى فقدان حرارة الحياة وفي التهافت على المكاسب المادية وجمع المال ، وفي غياب القانون الأخلاقي ، وفقدان عاطفة الحب والإخاء الإنسانيين بتأثير المطامع المادية ، ومن الخوف من المستقبل ... الخ — إلا أن هذا كله لا يعني أنه

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٣٠ — ١٣١ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٣٨ .

محكوم على هذه المدنية أن تنحل وتتلاشى . ذلك أن في هذه المدنية من عوامل المقاومة ما يمكنها من التغلب على هذه الأمراض ، وما يقوم به فلاسفة الغرب ومصلحوه من نقد تقويمي لهذه الحضارة ومن نشاطات علمية جديدة - وخاصة تلك الأبحاث التجريبية الحسية في « القوى الروحية » وخصائصها التي قدمت أدلة حسية على « ثبوت روح الإنسان وخلودها » ، وعليهما يقوم بناء الدين المطلق ، بصورة لم يكن يحلم بهـا الفلاسفة الاعتقاديون في أي عهد من عهودهم - كل ذلك يعدّل من الحالة الإلحادية التي تأدى إليها الغرب بغلو العلم الطبيعي والقائمين عليه ، ويدعم الاعتقاد بأن « العلم الروحي التجريبي » سيعيد إلى الإنسان جملة الفضائل الأخلاقية والروحية التي فقدها تحت تأثير العلم المادي [1] . ومن ناحية ثانية ينبغي القول ان كل مدنية لا تتلاشى إلا بقيام مدنية أخرى تنازعها البقاء وتكون أصلح منها لقيادة العواطف والميول . لكننا « لا نرى فيما بين أيدينا من حالات الأمم حالة مدنية تصلح لمنازعة المدنية الأوربية الوجود » . أما أولئك القائمون على القديم الذين يحقرون من شأن هذه المدنية ويحكمون عليها بالزوال وينتظرون بها الدوائر ويؤملون أن تقوم على أنقاضها مدنية تعيد لهم عصراً من عصور التاريخ « فإنهم لا يعبرون إلا عن أماني لا يمكن أن تتحقق » لأنه لا يمكن أن تخلف مدنية مدنية أخرى إلا إذا كانتا موجودتين معاً وتنازعتا العالم في ميدان واحد ، لا أن تكون احداهما قائمة زاهرة والأخرى في بطون الكتب أو في غيابات المخيّلات » [2] . ان المدنية الغربية قادرة ، بعواملها الذاتية التي تنشد التكمل، على أن تبقى وتستمر وترقى . وفضلاً عن ذلك كله « فان زوال مدنية وقيام مدنية أخرى مقامها لا يتم إلا باضطرابات تمخض النوع الإنساني مخضاً يكون شديد الوطأة » و « يتعطل معه الترقي العام قروناً عدة » . فأولى إذن بالمتربصين بالمدنية الغربية الدوائر ، من مسلمي الشرق ، أن يسعوا في تكميلها مع الساعين وألا تحملهم العصبية القومية على عدها أجنبية عنهم « فانها محصول جهود لا تحصى ، لآبائهم منها حظ وفير ، بل لا يزال لهم فيها آثار مطبوعة بطابعهم . فان العلوم التي قام على أصولها صرحها الفخم تنتهي في حلقة من سلسلة نسبها الى المسلمين في ابان دولتهم » . ولا شك أن كل موقف مضاد لهذا الموقف لا يحمل في طياته صراحة الغربة عن هذه

---

(١) محمد فريد وجدي : دائرة معارف القرن الرابع عشر (العشرين) ، المجلد الثامن ، الطبعة الثانية ، ١٣٤٢ / ١٩٢٤ ، ص ٥٨٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٨٣ .

الحضارة وإنما أيضاً تضييع حقوق الأسلاف والتعدي على تراث الآباء ، كما ينتهي بأصحابه إلى حالة لا يجدون لهم فيها ما يرتكزون عليه في إقامة المدنية التي يتخيلونها فتبقى أمانيهم وهمية وتنتهي كما تنتهي الخيالات التي لا ترتكز على شيء . أما أولئك الذين يرفضون القديم ويجرون وراء الجديد « فعليهم أن يتئدوا في أخذ ما يأخذون وأن يتحروا مصلحة مجتمعهم فيما يقلدون » (١) .

أما موقف الإصلاحي البيروتي مصطفى الغلاييني (١٨٨٥ — ١٩٤٤) الذي عبر عنه في شبابه فقد كان جدلياً حاداً . وكان قد دعاه إليه بالدرجة الأولى كتاب « مصر الحديثة » الذي وضعه اللورد كرومر « معتمد الدولة البريطانية في مصر » ، ودعوى أولئك « الزعانف» من « المقلدين » الذين قالوا : « الدين والمدنية ضدان وان من تمسك بأصول الدين فقد بعد عن التمدن لأن الدين عقبة في سبيل ترقي الأمم ، فأية أمة تريد النهوض إلى المجد والارتفاع إلى العلى فعليها ترك الدين السماوي والتمسك بدين المدنية الحديثة — وأقرب دليل (. .) هي فرانسة ، تلك الدولة التي لم تبلغ ما بلغته إلا بعد أن نبذت الدين ظهرياً ونفت رجاله من بلادها » (٢) . والغلاييني ، دفعاً لحجج هؤلاء ، يؤكد بأن « أصول الدين ومبادئه السامية هي أصول المدنية الصحيحة ومصادرها العذبة ، فما من تقدم يرى ولا من تمدن يشاهد إلا وترى لهما آثاراً في الأصول الدينية ، يعرفها من يعرفها ويجهلها من يجهلها » . وهو يتساءل قائلا . « لنفرض أن الدين لا يـــأمر بشيء من المدنية ، فهل فيه ما يخالفها ويناقضها » ؟ ان جواب من عرف الدين الإسلامي حقيقة هو بطبيعة الحال : كلا . أما القول ان فرانسة ترقت بعد أن تركت الدين الذي كان حاجزاً دون ترقيها فليس عليه أثارة من العلم والنقد الصحيح . اذ « هذه انكلترا متدينة ، وهذه ألمانيا متدينة ، فهل هما متأخرتان أم هما قد بلغتا أشواطاً من التقدم والرقي لم تبلغها فرانسة ، تلك الدولة التي لا دين لها ؟ وإن كان ترك الدين هو السبب الوحيد للترقي فلم نرى فرانسة متأخرة عن الدول المتدينة » (٣) ؟ فلا بد أن يكون للتأخر إذن سبب آخر ليس هو الدين .

أما انتقاد كرومر للإسلام ودعواه ، بحسب عرض الغلاييني لهذه الدعوى

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥٨٤ .

(٢) مصطفى الغلاييني : الدين والمدنية (مقالة من مجلة « النبراس ») ، المجلد الثاني ، الجزء السادس ، ١٣٢٨ / ١٩١٠ ، ص ٢٠٣ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٠٤ .

استناداً إلى الشذرات التي نقلتها من الكتاب جريدة « المؤيد » القاهرية ، بأن الإسلام « دين مناف للمدنية ولم يكن صالحاً إلا للبيئة والزمان اللذين وجد فيهمــا ، وأن المسلمين لا يمكنهم أن يرقوا في سلم الحضارة والتمدن الا بعد أن يتركوا دينهم وينبذوا القرآن وأوامره ظهرياً لأنه يأمرهم بالخمول والتعصب ويبث فيهم روح البغض لمن يخالفهم والشقاق وحب الانتقام ، ولأنه أتى بما يناقض مدنية هذا العصر من حيث المرأة والرقيق ... الخ »[1] ، فقد كرس الغلاييني لرده كتاباً كاملاً وضعه عام ١٣٢٦ / ١٩٠٨ – وطبع بعد ذلك طبعات كثيرة – هو « الإسلام روح المدنية » ، وهو كتاب يذكّر ، من وجوه عدة ، بكتاب (الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية) الذي وضعه محمد عبده رداً على ما كتبه فرح أنطون صاحب « مجلة الجامعة » حول ما جرى لابن رشد من أحداث ردها فرح أنطون إلى « تعصب الإسلام على العلم » .

يؤكد الغلاييني بادىء ذي بدء أن الإسلام دين يرافق العقل جنباً إلى جنب ويمشي مع المدنية في طريق واحدة ويصافح الإنسانية يداً بيد . فهو من ناحية قد رفع منار الحقيقة على ذروة لا تنال ، ومن ناحية ثانية قد نهض بالإنسانية وأقام بناءها على أساس من العدل والمساواة والأخلاق والتربية والسياسة المثلى ، مما يصلح لكل زمان ومكان وكل أمة . ولقد خلص هذا الدين الإنسانية من عقيدة الشرك وتكثير الأرباب وأزال عنها برقع الخرافات المضللة وكسر عن عقول البشر قيود الأوهام ونجاهم من فساد الأخلاق . وليس ثمة شك عند الغلاييني في أن أوربة تدين برقيها وتمدنها لما اكتسبته من تآليف علماء الإسلام وآرائهم التي اقتبسها الأوروبيون بعد الحروب الصليبية فأفادوا مما فيها من علوم وفنون واكتشافات وتجارب أصلحوا بعض ما فيها من الخطأ وطوروا باقيها على نحو ولّد المدنية الحديثة[2] . فالإسلام هو بحق « روح المدنية » ، ومحمد و« كتابه » هما السبب الأعظم لتخليص أوربه من سلاسل الجهل وكسر قيود الانحطاطين الأدبي والمادي عن عقول أهلها . ولقد بدأت عملية التمدين الإسلامية حين جاء « محمد » وخلص الشعب العربي من الجهالة التي كانت تلفه ، ثم « أخذ هذا الشعب العربي يخلص سائر الأمم حتى تجاوزها الى أوربه » التي لم تأخذ بأسباب التقدم والتمدن إلا بعد أن اختلطت بالمسلمين أيام الصليبيين وحروب الأندلس

---

(١) الاسلام روح المدنية : أو الاسلام وكرومر ، الطبعة الثالثة ، المكتبة الاهلية في بيروت ، ١٣٤٨ / ١٩٣٠ ، ص ٨ .

(٢) مصطفى الغلاييني : الاسلام روح المدنية ، ص ١٠ – ١٢ .

وأنشأت تتلقى عنهم العلم والفلسفة والآداب . وانه ليحق القول ان محمداً هو « ممدن الأمم » وان « كتابه » هو منار العالم ، « لأن فيه من العلم الوافر والفلسفة المدهشة والأخلاق الكريمة والتهذيب العالي والأحكام السامية والمدنية الصحيحة ما لا يحيط به الوصف ولا يقدر على التعبير عنه اللسان » [١] .

وفي رأي الغلاييني أن الطابع التمديني للإسلام يتجلى بصورة خاصة في التصور الراقي للتوحيد الإسلامي ، وفي الإشارات القرآنية إلى المسائل العمرانية والكونية ، وفي تأكيده لمبادىء العدل والمساواة بين الأفراد ، وفي نظامه الأخلاقي والسياسي الضـــامن لسعادة الجماعة والفرد . ولا يتردد الغلاييني ، من أجل إثبات المرونة الاجتماعية للإسلام – تلك المرونة التي تعبر عنها خاصة نظرية « المصالح المرسلة » ، والتي تكشف عن صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان وأمة – في أن يدعم آراءه بأقوال كاتب علمي اجتماعي مسيحي هو الدكتور شبلي شميّل [٢] ، كما لا يتردد ، من أجل رد الحكم على الإسلام من خلال المسلمين ، في الاستشهاد بجرجي زيدان [٣] ليعزز في النهاية قول محمد عبده : « ان الإسلام محجوب بالمسلمين » . أما الكتاب الغربيون الذين يورد « شهاداتهم » من أجل الإلماع إلى الرقي المدني الإسلامي فكثيرون منهم اسحق طيلر ، وكارليل ، وواشنطن ايرفنج ، وجيبون ، ودوزي ، وسيديو ، وغوستاف لوبون ، وداود اركوهارت ، وليون روش .

لكن الدليل الحاسم عند الغلاييني على الطابع « المدني » للدين الإسلامي، وبالتالي على « الترقي الإسلامي » ، يكمن في القول إن الإسلام « دين أخروي مدني يوجب على المرء أن يأخذ نصيبه من تهذيب النفس والعقل والتحلي بمكارم الأخلاق ومحاسن

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٠ – ٢١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٧ وانظر موقف شبلي شميل من قضية (كرومر والاسلام) في مقالة له عنوانها : « القرآن والعمران » المقالة السادسة من (مجموعة الدكتور شبلي شميل) مطبعة المعارف بشارع الفجالة بمصر ، ١٩٠٨ ، وبخاصة حيث يقول : « وبالحقيقة ان علاقة الدين بالعمران من حيث تأثيره في ارتقائه وتقهقره ليست الا عارضة والا لما ارتقى العمران وتقهقر وهو تحت سلطان دين واحد . واذا كان قد وقف ورجع القهقرى مراراً كثيرة بسبب الأديان فما ذلك بسبب تعاليم الدين نفسه بل من الذين ادعوا الزعامة عليه فقصروا في ادراكه او تاجروا به ... » ؛ وأيضاً : « . . . فالمنصف لا يسعه أن يلقي على القرآن تبعة تقهقر الأمم الاسلامية بل على الرؤساء من رجال الدين والحكام ... » (ص ٥٧ – ٦٣) .

(٣) الإسلام روح المدنية ، ص ٣٦ .

الآداب، كما يوجب عليه أن يأخذ بأسباب دنياه التي ترفه عيشه وتجعله من المتمدنين[1]. وليس صحيحاً ما زعمه كرومر من القول أن القرآن هو العقبة الكؤود في سبيل ارتقاء الأمم الإسلامية والمسؤول عن تقهقرها، وان المسيحية هي سبب «الترقي المسيحي» الأوروبي. اذ الحق هو أن أحكام الدين المسيحي تحض على الانقطاع عن الدنيا وأن الترقي المسيحي الذي يأمر به الانجيل هو أخروي بحت يراد به ترقية النفس وتهذيبها واحتقار الدنيا وما فيها[2]. وإنه لمن المؤكد أن السعي للدنيا هذا السعي الذي نعرفه عند الغربيين، وهذه الحروب التي يشنونها ويبيعون فيها الدماء بيع الماء للحصول على لذة التحكم والغلبة، ليس من الآداب المسيحية في شيء، فكل ذلك مضاد تماماً لتعاليم الإنجيل والمسيحية، وهذا «الترقي» الذي تدعيه أوربا «ليس مسيحياً»[3]. والحق كذلك، من ناحية ثانية، هو أن الشريعة الإسلامية هي التي تحث المسلم على ألا يميل إلى الآخرة ميلاً يهمل معه الحياة الدنيا، فهي تحثه إذن على الأخذ بالترقي الأخروي والدنيوي على حد سواء. لكن الذي حدث، في التاريخ، أن المسلمين والمسيحيين قد حادوا جميعاً كل عن دينه. أما المسيحيون فلأن الانجيل يأمرهم بترك الدنيا بتاتاً وترك الحروب وما أشبه ذلك من مفاسد، لكنهم تركوا ذلك وتمسكوا بضده فأقاموا مدنية ليست هي مما تأمر به الديانة المسيحية؛ وأما المسلمون فلأن القرآن يأمرهم بالاقتصاد في الدين والدنيا وأن يكونوا آخذين بالترقيين: الدنيوي والأخروي فيكتسبوا العلوم والمعارف ويسعوا وراء ما يفيدهم في الحياتين، لكنهم تركوا الدنيا، ثم تبع ذلك تركهم للدين فأصبحوا مذبذبين، وأضاعوا الدين والدنيا معاً. وبتعبير آخر: المسيحيون تركوا الدين من أجل «الترقي المدني والمعاشي» مختلقين لذلك عذراً يعتذرون به هو فصل الدين عن المدنية أو السياسة فارتقوا في سلم الحضارة المدنية ارتقاء عظيماً وان كان أكثرهم قد «سقط من جهة الأخلاق والدين في هوة سحيقة، والمسلمون تركوا الدين لما هو أذل وأحط في الدنيا والآخرة فأضاعوا كل

---

(١) مصطفى الغلاييني: الاسلام روح المدنية، ص ٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٦ – ٤٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٧. لا يجاري الغلاييني هنا عند هذه النقطة بالذات محمد عبده فقط وانما ايضاً شبلي شميل الذي يرى هو أيضاً «أن الانجيل لم يكن الباعث على نهضة (الامم المتمدنة)»: المصدر المشار اليه اعلاه، ص ٦٣.

شيء : المدنية والأخلاق على حد سواء ، كل ذلك بسبب خمولهم وجمودهم لا بسبب من حقيقة دينهم [1] .

والخلاصة هي أنه اذا كان التمدن الحاضر طارئاً على الغرب وعارضاً له بعد أن اختلط أهلوه بالمسلمين وأخذوا عنهم المعارف ، أي أنه نتيجة من نتائج التمدن الإسلامي ، وإذا كان ترك المسلمين لدينهم وأوامره هو الذي أدى بهم الى الانحطاط والتقهقر — لا العكس — فان استرداد « المدنية » والاندفاع من جديد في طريق « التقدم » و « الترقي » لا يمكن أن يتحققا إلا بأمر واحد هو العودة إلى الدين نفسه وذلك بحسب قول الإمام مالك : « لا يصلح آخر هذه الأمة الا بما صلح به أولها » . أما ما صلح به أول الأمة فهو العلم والعدل والجد في تحصيل الفنون والعلوم والصناعات كما أمر بذلك القرآن والرسول وأصحابه والعلماء المتقدمون وكثير من المتأخرين . وهذا يعني أن الرقي والتقدم في سبيل التمدن والعمران هما هدف أساسي لدى من يتمسك بالدين الإسلامي على نحو ما كان عليه جيل « التمدن الإسلامي » القديم[2].

من الواضح أن جدلية التمدن عند الغلاييني كما هي الحال عند محمد فريد وجدي، تدور حول محور الإسلام في علاقته مع المدنية الغربية ، وأنها تسلّم ، فيما خلا بعض التحفظات التي تبدو أحياناً مهمة ، بجملة عناصر هذه الجدلية وحدودها . وليس هذا غريباً ، فنحن هنا في مرحلة « الصراع » والمجابهة الثقافية والسياسية الخطرة ، وهي مرحلة طالت حتى تخطت سنوات الحرب الكونية الثانية . ولقد وصف محب الدين الخطيب (١٣٠٣هـ — ١٣٨٩هـ) انجازات الفكر والعمل العربيين—الإسلاميين في هذه المرحلة وفي المرحلة التي سبقتها أي في الفترة السابقة للانقلاب العثماني ، بأنها « سلبية» تعكس روح « الهدم » ، وان ما يلي هذا الدور ينبغي أن ينطوي بالضرورة على روح « إيجابية » يتمثل فيها « البناء » والإنشاء والتعمير [3] .

ولا شك أن هذه القسمة تعبر عن واقع الحال تعبيراً عاماً صادقاً . فقد كانت تلك الفترة بالفعل فترة كفاح ونضال وتسويغ ودفاع ونقد وصراع .. على كل جبهات

(١) مصطفى الغلاييني : الاسلام روح المدنية ، ص ٥٢ — ٥٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٦٠ .

(٣) محب الدين الخطيب : منهج الثقافة الاسلامية ، المطبعة السلفية ومكتبتها بالقاهرة ، ١٣٩٥ هـ ، ص ١٨ .

الفعالية الفردية والاجتماعية ، العربية والإسلامية . بيد أن محب الدين الخطيب الذي ينتمي هو وأقرانه إلى « دور الهدم » لم يكن باعترافه هو نفسه ممن ينبغي أن تناط بهم مهمات مرحلة « البناء » ، هذا على الرغم من الدور الجليل الذي قام به في مرحلة الهدم ــ إن بكتاباته الاجتماعية ــ السياسية في (الفتح) أو بكتاباته الدينية ــ الأخلاقية الإصلاحية في (الزهراء) أو عبر نشاطات « جمعية الشبان المسلمين » . ان مهمات المرحلة الجديدة قد باتت منوطة بأبناء جيل الحرية والاستقلال الذين انعتقوا من ربقة الاستعمار مادياً ونفسياً ودفعوا بهذا الانعتاق ، بأفكارهم وأعمالهم ، إلى أبعد مدى ممكن .

وانها لواقعة دالّة تبعث على الرضى أن نرى أن أكبر الذين جسدوا فكر الدور الجديد جاء من الشمال الافريقي العربي ، وولد في قطر عربي اسلامي عانى أكثر من أي قطر عربي اسلامي آخر من قوة الاستعمار وقهره المادي والنفسي : ذلك هو مالك بن نبي (١٩٠٥ ــ ١٩٧٣) ، وليد « دور البطولة » ومجسّد « دور بناء الحضارة » .

لقد كان مالك بن نبي أبرز مفكر عربي عني بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون . ومع أنه قد تمثل فلسفات الحضارة الحديثة تمثلاً عميقاً واستلهم في أحايين كثيرة أعمال بعض الفلاسفة الغربيين ، إلا أن ابن خلدون بالذات يظـل استاذه الأول وملهمه الأكبر :

« ان مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته ، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية ، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها » (١) . تلك هي نقطة البدء عند مالك بن نبي ، ومن هذه الفكرة ينبغي الانطلاق .

لقد أعجب مالك بن نبي من غير شك بحركة الإصلاح التي قام بها العلماء المسلمون الجزائريون بريادة الشيخ عبد الحميد بن باديس ، ورأى فيها مزايا لم يرها في « الإصلاحية الكلامية المجرّدة » التي بعثها الشيخ محمد عبده ، وذلك لأن حركة ابن باديس قد بدت له أقرب الحركات إلى النفوس وأدخلها في القلوب بما تبنت من منهاج

---

(١) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٦١ ، ص ٢٠ .

مستلهم من قوله تعالى : « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » ، أي باعتبارها أن « مفتاح القضية يكمن في روح الأمة » ، وبتسليمها بأن « تكوين الحضارة لظاهرة اجتماعية إنما يكون في نفس الظروف والشروط التي ولدت فيها الحضارة الأولى » ، حضارة الإسلام . لكنه يأخذ على « جمعية العلماء المسلمين » الجزائرية « انحرافها » عن منهاجها حين رضيت ، في عام ١٩٣٦ ، السير في القافلة السياسية التي ذهبت إلى باريس للتفاوض مع الفرنسيين ــ باحثة بذلك عن سبيل الخلاص في غير المكان الصحيح ، أي في « طريق سياسي » في ذلك الوقت ــ ، كما أنه يأخذ عليها ركونها إلى التفكير غير المنهجي[1] . فقد رأى أن حركة الإصلاح قد جهلت القوانين السياسية ــ الاجتماعية التي تقوم عليها الظاهرة السياسية ، ولم تدر أن الحكومة ليست إلا آلة تتغير تبعاً للوسط الذي تعيش فيه ، فإذا كان الوسط نظيفاً لزمها مواجهته بما يناسبه ، وإذا كان الوسط متسماً بـ « القابلية للاستعمار » فلا بد من أن تكون حكومته استعمارية . ذلك أن « الاستعمار ليس من عبث السياسيين ولا من أفعالهم بل هو من النفس ذاتها التي تقبل ذل الاستعمار والتي تمكّن له في أرضها » . فالخلاص من الاستعمار لا يتم الا « بخلاص النفس من القابلية له » ، أي بـ « تحوّل نفسيّ » يصبح معه الفرد قادراً على القيام بوظيفته الاجتماعية جديراً بأن تحترم كرامته ، لا تتسع نفسه ــ وقد تحررت من « القابلية للاستعمار » ــ لأن يقبل حكومة استعمارية أو حاكماً لا يرضى عنه . فالعلاقة بين تغيير النفس وتغيّر الوسط الاجتماعي علاقة متينة جداً ، وكما يقول الكاتب الاجتماعي (بورك) : « ان الدولة التي لا تملك الوسائل لمسايرة التغيرات الاجتماعية لا تستطيع أن تحتفظ ببقائها »[2] .

لكن ما هي بالضبط المشكلة التي تبحث عن حل ؟ انها من غير شك مشكلة « المجتمع الإسلامي » الذي ظل « خارج التاريخ » دهراً طويلاً ، يشكو « المرض » ولا يجد « الدواء » المناسب ، ينشد « النهضة » وهو مصاب بكساح عقلي واجتماعي لا يبرأ منه . لقد رأى رجل سياسي عظيم كجمال الدين الأفغاني أن المشكلة سياسية تحل بوسائل سياسية ، بينما رأى رجل دين كالشيخ محمد عبده أن المشكلة لا تحل إلا بإصلاح العقيدة والتربية والوعظ .. واقترح آخرون تشخيصات وعلاجات

---

(١) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص ٢٩ ــ ٣٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٦ ــ ٣٧ .

لايتناول معظمها المرض وإنما يتناول أعراض المرض، فنتج عن هذا كله أن أكثر من نصف قرن قد مضى والأطباء يعالجون الأعراض لا المرض. وهكذا دخل العالم الإسلامي إلى « صيدلية الحضارة الغربية » طالباً الشفاء، فهو يتعاطى هنا (حبة) ضد الجهل، ويأخذ هناك (قرصاً) ضد الاستعمار، وفي كل مكان قصيّ يتناول (عقاراً) كي يشفى من الفقر، أو يبني هنا مدرسة ويطالب هناك باستقلاله، وينشىء في بقعة ما مصنعاً .. وهكذا. أما المرض الحقيقي فلا أحد يعرفه، وكل دواء هو بالتالي عقيم. ولهذا فاننا لا نلمح في أي مكان شبح البرء، كما لا نجد أمامنا أية « حضارة ». والسبب واضح، وهو أن مقياس الحضارة قد قلب رأساً على عقب، فإن الذي يكرّس منتجات الحضارة لا يصنع حضارة، ان المقياس العام في عملية الحضارة هو أن « الحضارة هي التي تلد منتجاتها »[1]. وإنه لمن السخف أن ننشىء حضارة بشراء منتجات حضارات أخرى وتكديسها، فان هذا يقود إلى عملية هي ممتنعة كماً وكيفاً: هي ممتنعة كيفاً لأنه لا يمكن لأية حضارة أن تبيع جملة واحدة الأشياء التي تنتجها ومشتملات هذه الأشياء، أي أنها لا يمكن أن تبيعنا روحها وأفكارها وثرواتها الذاتية وأذواقها وكافة المعاني التي لا تلمسها الأنامل والتي بدونها تكون كل الأشياء التي تؤخذ فارغة من كل معنى وهدف. ولما كانت « الحضارة مجموعة من العلائق بين المجال الحيوي حيث ينشأ ويتقوى هيكلها، وبين المجال الفكري حيث تولد وتنمو روحها »، فانها، حين شراء منتجاتها، تمنح المشتري الهيكل والجسد لا الروح. وهي ممتنعة كمّاً لأنه يبدو أنه من غير الممكن شراء كل أشياء الحضارة، وحتى لو تم ذلك فان الحاصل هو « حضارة شيئية » أو « تكديس » لأشياء الحضارة يؤدي الى « حالة حضارة » يظل الفرق كبيراً بينها وبين الحضارة الحقيقية التي تقوم على تجربة مخططة منبثقة من الواقع الاجتماعي وخاضعة لنهج فني مطابق لهذا الواقع.

ان ما ينبغي الاتجاه نحوه هو « تركيب الحضارة » لا تكديس منتجاتها. وفي رأي مالك بن نبي أن كل ناتج حضاري تنطبق عليه الصيغة التحليلية التالية:

ناتج حضاري = انسان + تراب + وقت.

وهذه الصيغة تصدق، عنده، على « أشياء » الحضارة وعلى « معانيها »، أي

---

(١) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص ٥٥.

على المجال المادي والمجال الروحي . وهي تعني أن مشكلة الحضارة تحل الى ثلاث مشكلات أولية : مشكلة الإنسان ، ومشكلة التراب ، ومشكلة الوقت . فلكي نقيم الحضارة علينا أن نحل هذه المشكلات من أساسها لا أن نكدس « أشياء » الحضارات الجاهزة .

لكن لا بـد أن يُطرح السؤال التالي : اذا كانت الحضارة في مجموعها ناتجاً للإنسان والتراب والوقت ، فلم لا يوجد هذا الناتج كلما توفرت هذه العناصر الثلاثة ؟ والجواب هو أنه لا بد لكي يحصل هذا الناتج من « مركب الحضارة » ، وهو العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض . والتحليل التاريخي يدل على أن « المركّب » الذي رافق دوماً تركيب الحضارة في التاريخ هو « الفكرة الدينية » [1] .

بيد أنه ليس يكفي لتركيب الحضارة أن تتوافر لدينا « عناصر » الحضـارة و « مركّبها » بصورة آلية مجردة عن كل منطق « للحركة التاريخية » ، فان للحضارة حياتها ، أو بحسب رأي ابن خلدون « دورتها » : فهي تبدأ (النهضة) ، وترقى متوسعة نامية (الأوج) ، ثم تهبط وتزول (الأفول) . وفي رأي مالك بن نبي أن هذه الدورة « خالدة » . لكنه لم يكن كابن خلدون يؤوساً من حضارة بهت ضياؤها أو سدر أبناؤها في ليل طويل . ذلك أن المبدأ القرآني الذي تعبر عنه الآية : « لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » يجعل أسباب تقدم هؤلاء بأيديهم ، وذلك اذا ما وطنوا العزم والارادة على الخروج من هذه الظلمة . غير أن مالك بن نبي كان مقتنعاً تماماً بأن أية محاولة للنهضة أو لإعادة بناء الحضارة ينبغي أن تستند إلى وعي كامل بتاريخ هذه الحضارة وبالمراحل التي مرت بها أو انتهت إليها . ولذا يبدو بيان مراحل « الدورة الحضارية» وسماتها التاريخية والاجتماعية والسيكولوجية أمراً لا مفر منه لكل قصد أو مشروع بنائي .

حين تبدأ الحضارة لا يكون ثمة إلا الإنسان والتراب والوقت — أو عناصر مكدسة لا حياة فيها — وهي لا تبزغ إلا بدخول أصل خارجي عن هذه العناصر هو العقيدة الدينية بمعناها العام الذي يتسع ليشمل أيضاً « المبدأ الأخلاقي » . ومن المفروغ منه ، كما بين ابن خلدون ، أن كل حضارة تقع بين حدين اثنين : الميلاد والأفول ،

(١) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص ٦٠ .

لا نزاع في أمرهما . أما بين هذين الحدّين فيقع طور وسيط هو الأوج . فحين يتدخل « المركّب الديني » يبث في العناصر الراكدة أو المكدسة الحياة ، فيخرج الإنسان من حالة « الطبيعة » أو « الفطرة » ويندفع بطاقة حيوية هائلة قد ضبطت « الفكرة الدينية» فيها الغرائز والحيوية الحيوانية وردود الأفعال وأخضعتها لنظام أخلاقي سام ودقيق لدى الفرد ، ولنظام « متماسك » على درجة عالية من التوتر والتكافل على مستوى الجماعة . هنا تصمت « الغريزة » ويخضع الكـــل لقانون (الروح) الذي يولد النهضة والتقدم والحضارة [١] . وبتعبير آخر : يمكن أن تفسر هذه المرحلة بلغة علم الاجتماع فيقال انها تتفق مع شبكة من العلاقات على درجة عالية من الكثافة و « البنيان المرصوص » بحسب التعبير القرآني ، كما يمكن أن تفسر بلغة علم النفس فيقال انها تتفق مع المرحلة التي يكون الفرد خلالها في أحسن ظروفه ، أي الظروف التي يكون فيها نظام أفعاله المنعكسة في أقصى فاعليته الاجتماعية وتكون طاقته الحيوية أيضاً في أتم حالات تنظيمها . وبكلمة،مرحلة (الروح) تمثل مجتمعاً قواه جميعاً في حركة ، وهذه الحركة صاعدة على الدوام [٢] . وفي رأي مالك بن نبي أن هذه المرحلة تطابق ، من مراحل الحضارة الإسلامية ، المسافة التاريخية ما بين غار حراء وواقعة صفين عام ٣٨ هـ ، التي وضع فيها مجيء (معاوية) حداً لبنـــاء (الروح) ولما كان قائماً قبل هذه الواقعة من توازن بين الروح والزمن [٣] .

ويواصل المجتمع ، ربيب الفكرة الدينية ، طريق تطوره ، وتكتمل شبكة علاقاته الداخلية بانتشار هذه « الفكرة » انتشاراً يبلغ أوسع مدى له ، فتنشأ المشكلات المادية نتيجة لهذا التوسع ، كما تتولد بسبب هذا الاكتمال ضروريات جديدة فيحدث عند ذلك منعطف جديد هو (منعطف العقل) . بيد أن هذا (العقل) لا يملك سيطرة الروح على الغرائز فتشرع هذه في التحرر من قيودها بالتدريج ، وتأخذ الروح تفقد نفوذها على مستوى الشخصية ، كما يكف المجتمع عن ممارسة ضبطه لسلوك الفرد وضغطه على ميوله الفردية . وهكذا تهتز القيم الخلقية ـ الاجتماعية كما تتزعزع شبكة

---

(١) مالك بن نبي : ميلاد مجتمع ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، مكتبة دار العروبة ، الطبعة الأولى ١٩٦٢ ، ج ١ ، ص ١٤٠ – ١٤١ ، وشروط النهضة ، ص ٧ وما بعدها ، ووجهة العالم الاسلامي ، ص ٣٠ .

(٢) مالك بن نبي : ميلاد مجتمع ، ص ٩٤ .

(٣) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص ٧٠ ، وجهة العالم الاسلامي ، ص ٢٨ .

العلاقات الاجتماعية . وفي هذه المرحلة ، مرحلة (العقل) ، يتم التوسع الأكبر في العلوم والفنون والآداب . وفي رأي مالك بن نبي أن هذه المرحلة تقابل ، من مراحل الحضارة الإسلامية ، العصر الأموي والعصر العباسي الأول حيث وهنت (الروح) ونما العقل فكشف عن النظام المئوي وطبق المنهج التجريبي العلمي في حقل الطب ، واستخدم فكرة الزمن الرياضية مما مهّد للتقنية ، كما أنتج جملة الفلسفات العربية الإسلامية الكلاسيكية التي أزهرت في عصر المأمون خاصة ، وليس ثمة شك في أن هذه المرحلة تمثل « انحرافاً » في خط الحضارة الأصلية لأن التوازن الذي كان قائماً بين الروح والعقل قد اختل لمصلحة العقل لتظهر بوادر الفتور الدالة على قرب أفول الروح [1] ، ولكي تسيطر « الطبيعة » من جديد على سلوك الفرد والمجتمع كنتيجة للنقص الذي اعترى الفاعلية الاجتماعية للفكرة الدينية [2] . ولم تكن (صفين) من الناحية النفسية الا دلالة على أن نظام الأفعال المنعكسة في المجتمع الإسلامي قد أصيب بـ (صدمة) لم يعد المسلم معها قادراً على أن يتصرف بكل طاقته الحيوية ، أي أن جانباً من غرائزه لم يعد تحت رقابة نظام أفعاله المنعكسة . وهذا يعني ، على الصعيد الاجتماعي ، أن مجموع الطاقات الاجتماعية لم يعد يعمل لأن قسماً منه بات ينشط في اتجاه مضاد ، أي في اتجاه مضاد للمثل الأخلاقي الأعلى للمجتمع [3] .

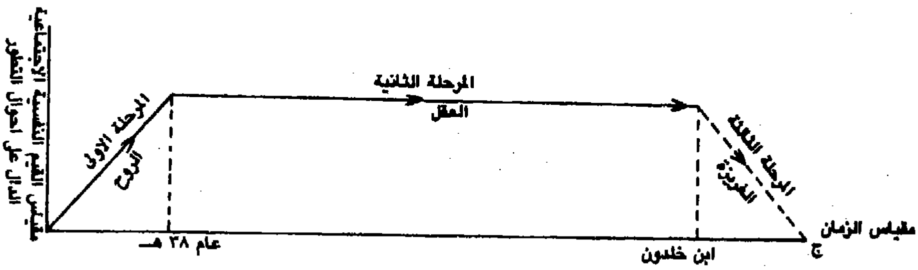
وتواصل الغريزة ، التي كانت مكبوحة الجماح بقوة الفكرة الدينية ، سعيها إلى الانطلاق والتحرر حتى تبلغ من ذلك مبلغاً كافياً لأن يعيد إليها السيطرة على مصير الإنسان فتجر الحضارة إلى الدخول في طورها الثالث ، طور (الغريزة) . وهنا تنتهي الوظيفة الاجتماعية « للفكرة الدينية وتعود الأشياء إلى ما كانت عليه في مجتمع قد انحلت شبكة علاقاته الاجتماعية وتفسخت أخلاق أفراده بسبب نضوب مخزون الروح » ووهن قواها هي والعقل على حد سواء . وهكذا تصير الحضارة إلى الأفول والغروب وتضرب نهائياً في ليل التاريخ منهية بذلك دورتها فيه [4] . ويقابل هذه المرحلة ، من مراحل الحضارة الإسلامية ، العصر العباسي المتأخر والعصور التي تلت إلى عصر ابن خلدون ، وهي العصور التي ساد فيها — وما يزال — هذا الإنسان الذي

---

(١) مالك بن نبي : وجهة العالم الاسلامي ، ص ٢٨ – ٢٩ ، شروط النهضة ، ص ٧٠ .
(٢) مالك بن نبي : ميلاد مجتمع ، ص ١٤٤ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٩٥ .
(٤) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص ٧١ ، ميلاد مجتمع ، ص ١٤٤ .

يسميه مالك بن نبي « إنسان ما بعد الموحدين »[1] ، وهو إنسان يعمل لحسابه الخاص ، إنسان قد اختل نظام الطاقة الروحية عنده وفقد قيمته الاجتماعية بهروبه من مراقبة نظام الأفعال المنعكسة الناشىء عن عملية التكيف . وبتعبير آخر : في هذه المرحلة تسود الفردية تبعاً لتحرر الغرائز ، وتتفسخ شبكة العلاقات الاجتماعية نهائيـاً « فينحط » المجتمع وتتهيأ ظروف « القابلية للاستعمار » فالاستعمار[2] .

والتخطيط التالي يمثل صورة المنحنى البياني العام للتحليل التاريخي للحضارة كما يتراءى لمالك بن نبي :



هذه هي دورة الحضارة : تبدأ حين تدخل التاريخ « فكرة دينية » معينة أو « مبدأ أخلاقي » معين (Ethos) بحسب قول « كسرلنج » ، وتنتهي حين تفقد (الروح) نهائياً الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحة الجماح . وقبل بدء دورة من الدورات أو عند بدايتها يكون الإنسان في « حالة سابقة للحضارة » أما في نهاية الدورة حيث يكون الإنسان قد تفسخ حضارياً وسلبت منه الحضارة تماماً فإنه يدخل في « عهد ما بعد الحضارة » . وإنسان « ما بعد الحضارة » يختلف اختلافاً عميقاً عن إنسان « ما قبل الحضارة » . فهذا ، كالإنسان « الطبيعي » ، يظل مستعداً استعداداً عظيماً للدخول في دورة الحضارة ، أما إنسان « ما بعد الحضارة » فإنه لم يعد قابلاً لإنجاز « عمل محضّر » إلا اذا تغيّر هو نفسه عن جذوره الأساسية[3] . وفي هذه الحالة تتكاتف « الفكرة الدينية » والصعوبات التي تجابه أهداف المجتمع — أي « التحدي » أو « التحديات » بحسب مصطلح (توينبي) — لكي تجعل عملية إعادة البناء الحضاري أمراً ممكن التحقيق .

---

(١) مالك بن نبي : وجهة العالم الاسلامي ، ص ٣٣ وما بعدها .

(٢) مالك بن نبي : ميلاد مجتمع ، ص ٩٦ .

(٣) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص ٩٧ .

فنقطة انطلاق « انسان ما بعد الحضارة » ، في حالة العربي المسلم الذي ينتمي إلى عصر « ما بعد الموحدين » ، ينبغي أن تكون « اعادة تنظيم الطاقة بغية إعادة بناء شبكة من العلاقات الاجتماعية القوية » على أساس من عناصر الحضارة ومركّبها الديني ، استناداً إلى القاعدتين الإسلاميتين الاجتماعيتين – النفسيتين الحضاريتين اللتين تعكس أولاهما الآية : (لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) ، ويعكس ثانيتهما القول إنه « لا يصلح آخر هذه الأمة الا بما صلح به أولها » ، أي ابتداء من تعلّم « تلقي القرآن » بالطريقة التي أشار إليها محمد إقبال ، أي بحيث « يوحي » من جديد إلى الضمير المسلم « الحقيقة القرآنية » كما لو كانت جديدة نازلة من فورها من السماء على هذا الضمير (١) .

ما هي باختصار عناصر « التركيب الحضاري » التي يضعها مالك بن نبي كشروط لبناء الحضارة وكيف يمكن لمجتمع « ما بعد الموحدين » أن يعيد تنظيم طاقاته للدخول في دورة للحضارة جديدة ؟

ترتد هذه العناصر ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك ، إلى ثلاثة : الإنسان والتراب والوقت . ولا يفصّل مالك بن نبي في عنصري التراب والوقت بل يكتفي من خلال أمثلة مستقاة خاصة من أوضاع الجزائر ، بلده ، بالتنويه بقيمة الأرض وبضرورة تنميتها واستغلالها واستخراج خيراتها الكامنة من أجل تحقيق الرفاهية الاجتماعية والمادية لأبناء الأمة العاملين المنتجين ، كما يلح من ناحية ثانية على قيمة عنصر الوقت وعلى ضرورة الحرص عليه وتجنب إهداره بحيث تستغل كل لحظة زمنية في العمل والإنتاج المنظمين . أما عنصر « الإنسان » فهو الذي يقف مالك بن نبي عنده طويلاً لما يكتسب لديه من أهمية حاسمة في بناء الحضارة .

وفي رأي مالك بن نبي أن قضية الإنسان تتعدد بتوجيهه في دوائر ثلاث : دائرة الثقافة ، دائرة العمل ، ودائرة المال .

أما الثقافة فتقوم على أربعة أسس :

١ – الدستور الخلقي

---

(١) مالك بن نبي : ميلاد مجتمع ، ص ١٤٧ . يورد مالك بن نبي لمحمد إقبال قوله : « أشد ما أثر في حياتي نصيحة سمعتها من أبي : يا بني اقرأ القرآن كأنه أنزل عليك » (شروط النهضة ، ص ٧٨) .

٢ ــ الذوق الجمالي

٣ ــ المنطق العملي

٤ ــ الصناعة أو (التقنية) .

والثقافة التي يعرّفها الغربيون بصورة عامة بأنها « فلسفة الإنسان » ، ويعرّفها الاشتراكيون بأنها « فلسفة المجتمع » ، يحدها مالك بن نبي بالقول انها « مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه » ، أي أنها المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته ، المحيط الذي يعكس حضارة معينة . وهذا الحد يضم بين دفتيه في رأيه فلسفة الإنسان وفلسفة المجتمع ، أي معطيات الإنسان ومعطيات المجتمع في انسجام تحدثه عملية التركيب التي تجريها الشرارة الأولى عندما يؤذن فجر احدى الحضارات[1] . وعلى هذا الأساس تكون الثقافة « نظرية في السلوك » أكثر من أن تكون نظرية في المعرفة. وفي هذا التحديد يكمن الفرق بين الثقافة والعلم ، فالثقافة سلوك أما العلم فمعرفة . والثقافة بهذا المعنى وثيقة الصلة بالتاريخ وبالتربية ، فليس ثمة تاريخ لأمة بلا ثقافة ، والشعب الذي فقد ثقافته قد فقد حتماً تاريخه ،اذ هي الوسط الذي تتكون فيه خصائص المجتمع التاريخية من عبقرية وتقاليد وأذواق ومشاعر . والثقافة من ناحية ثانية تتحدر بمضمونها التربوي من حيث انها « دستور تتطلبه الحياة العامة بجميع ما فيها من ضروب التفكير والتنوع الاجتماعي » ، انها «دستور الأخلاق الذي يكوّن الصلات الاجتماعية ويولد قوة التماسك بين الأفراد والحياة الفردية في اطار الجماعة ، و « دستور الجمال » الذي يكوّن الذوق العام ، وهي كذلك منطق عملي تطبيقي يحدد أشكال النشاط العام باستخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة ، وأخيراً فن تطبيقي أو صناعة تناسب كل مجتمع[2] .

وفي دائرة توجيه العمل يقرر مالك بن نبي أن العمل وحده هو الذي يخط مصير الأشياء في الاطار الاجتماعي . أما توجيهه في مرحلة التكوين الاجتماعي فيعني سير الجهود الجماعية في اتجاه واحد من أجل تغيير وضع الإنسان وخلق بيئة جديدة انطلاقاً

---

(١) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص ١١٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١١٧ — ١٢٠ ، ومشكلة الثقافة (ترجمة عبد الصبور شاهين مكتبة دار العروبة ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٩) ، ص ٧٩ — ٩١ .

من الشعار الذي يقول ان « كل جهد يستحق أجراً » وان كل فرد يبغي أن يعمل ليكسب عيشه .

وأخيراً تلزم قضية الإنسان بتوجيه رأس المال وذلك باعتبار الثروة آلة اجتماعية تنهض بالتقدم المادي لا آلة سياسية تتسلح بها فئة رأسمالية أو اقطاعية تستغل السواد الأعظم من الشعب وتركز ثروات الأمة بين يديها [١] .

إن هذه العناصر تمثل الأساس الضروري الذي لا غنى عنه لكل محاولة تهدف إلى بناء أو إعادة بناء الحضارة . لكن بث الروح والحياة في هذه العناصر من أجل تحقيق عملية التركيب الحضاري منوط بصورة جوهرية بالفكرة الدينية . وفي كل الأحوال ينبغي الانطلاق من « إنسان » معين و « عالم » معين ، جاهزين أو ماثلين . ولما كانت المشكلة التي تهم مالك بن نبي هي مشكلة العالم العربي والإسلامي فإنه ينبغي لذلك الانطلاق من هذا العالم ذاته ومن انسانه ، « انسان ما بعد الموحدين » الذي مهما بدا من تأخره يظل خيراً من الإنسان « المتحضّر » ، إنسان العصر الحديث . وإنه لأمر ثابت أن مالك بن نبي لا ينشد تركيب حضارة على النمط الغربي — فإن هذه الحضارة التي هي امتداد لحضارة القرن التاسع عشر ، قــد انتهت إلى إفلاس محزن ولم يعد العالم ينتظر الخلاص على يدي هذا العالم الغربي الذي اقتربت قيامتــه [٢] . ولكنه ينشد حضارة أصيلة متميزة ذات طابع خاص ، حضارة يعلّم فيها المربون الشبيبة « كيف تستطيع أن تكتشف طريقاً تتصدر فيه موكب الإنسانية ، لا أن يعلموها كيف تواكب الروس أو الأمريكان في طرائقهم أو كيف تتبعهم » [٣] ، حضارة يجد فيها أبناؤها طرقاً جديدة تكشف عن ينابيع إلهامهم الخاصة .

وفي رأي مالك بن نبي أن أول واجبات العالم الإسلامي بإزاء الفوضى الضاربة في كل مكان أن يقطع المسافة التي تفصله عن التقدم المادي ، وذلك على أساس تخطيط منظم واع لجميع وجوه مشكلة التقدم المادي هذا ، أي « بتنظيم استغلال وسائله وضروب نشاطه طبقاً لمنهج تايلر » [٤] . بيد أن عليه ألا يقع فيما وقعت فيه أوربا

---

(١) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص ١٤٥ — ١٥٦ .

(٢) مالك بن نبي : وجهة العالم الاسلامي ، ص ١٥٣.

(٣) مالك بن نبي : مشكلة الثقافة ، ص ١١٨ .

(٤) مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي ، ص ١٩١ .

حين بلغت الغاية في الفن والصناعة : الارتداد عن المثل الأخلاقية وحصر العالم في حدودها القومية الخاصة مفهومة على أساس لغة المادة الخالصة . ان الحضارة العربية الإسلامية الجديدة ينبغي أن تقوم على أساس من التعادل بين الكم والكيف ، بين الروح والمادة ، بين الغاية والسبب ، وبكلمة : بين العلم والضمير [1] . بتعبير آخر : ان نهضة العالم الإسلامي ليست في الفصل بين القيم وإنما في الجمع بين العلم والضمير ، بين الخلق والفن ، بين الطبيعة وما بعد الطبيعة . فبهذا يتسنى له أن يشيد وجوده طبقاً لقانون أسبابه ووسائله وطبقاً لمقتضيات غاياته . ولا شك أن رائد الحضارة الجديدة هذه ينبغي أن يظل هو الحفاظ على معنى « القيمة الخلقية » ، هذه القيمة التي فقدها الفكر الغربي الحديث الشائخ والتي تعني في نهاية التحليل التركيب بين الروح والمادة[2]. وليس كالمسلمين من أحد بقادر على توجيه الحضارة وجهتها الصحيحة ، بفضل القيم الخلقية والإنسانية التي ما زالوا يملكونها على الرغم من تخلفهم ومن فقدانهم لقدر عظيم من التعادل بين العلم والضمير . والحق يقضي أن يضاف إلى هذا ان « قضية فلسطين » قد علمتهم السير في الطريق الصحيح ، طريق الوعي التاريخي الشامل وعبور هوة التخلف وفهم معنى التحدّي ، والتحلل من الفوضى والأوهام التي كانت تزيّف توقعات المستقبل [3] . وفي كل الأحوال لم يبق شك في أن بناء الحضارة والنهضة قد أصبحا مرهونين بتغيير النفس ، أي أنهما لا ينبعان إلا من داخل ذات الفرد ومن داخل حدود الجماعة . والتكيف المطلوب لم يعد هو « التكيف مع الحضارة الغربية » الذي لا يمكن أن يكون إلا ضرباً من التقليد البائس ، ولكن مع شروط الواقع المدعو إلى النهوض وفقاً لمثل يضعها الضمير والعلم على ضوء « فكرة دينية » تحددها « تربية اجتماعية » تستلهم قواعدها من علوم التاريخ والنفس والمجتمع . ولا شك أن للفكرة الدينية في هذا كله الدور الأساسي . فالعنصر الديني — إن أردنا استخدام لغة علم النفس — لا يغذي الجذور النفسية العامة فحسب وإنما يتدخل مباشرة في العناصر الشخصية التي تكوّن (الأنا) الواعية في الفرد ، وفي تنظيم الطاقة الحيوية التي تضعها الغرائز في خدمة هذه (الأنا) . وهذه الطاقة الحيوية المنظمة لدى الفرد تتحول بدورها إلى نشاط اجتماعي يبدع (النشاط المشترك) في التاريخ ويولد

(١) المصدر السابق ، ص ٢٨٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦١ وص ١٩١ .

حركة دائمة صاعدة تتصرف فيها (الإرادة) ، وذلك بأن تقوم هذه الإرادة بتوزيع تلك الطاقة الحيوية على مختلف قطاعات النشاط الاجتماعي لدى الفرد فتتحكم بذلك في توزيع النشاط المشترك للجماعة [1] ، حتى يصل هذا النشاط إلى نسج شبكة من العلاقات الاجتماعية قد وصلت إلى أقصى درجة من الفاعلية وإلى أسمى معنى من معانيها وأصبحت لحمتها الشعار القائل : « الفرد للمجموع – والمجموع للفرد » [2] . أما « المنبه » لتنشيط الإرادة فهو ، كما يقول (هدفيلد) « المثل الأعلى » . فالمثل الأعلى هو « أقوى عامل في تقرير خلق الإنسان وفي تعيين مسلكه »، وهو وحده الذي يستطيع تنبيه الإرادة وتنظيم جميع الغرائز . وليس المثل الأعلى سوى مجمل القيم الأخلاقية التي تحددها « الفكرة الدينية » [3] .

وهكذا نجد أن إلحاح مالك بن نبي على « الطريق الأصيل » المتميز لحضارة عربية إسلامية جديدة لم يمنعه في النهاية من استلهام أفكار « كسرلنج » وفرويد وعدد من المفاهيم الرئيسة التي يتداولها في عصرنا علماء الاجتماع وعلماء النفس . لا بل انه ليمكن القول انه قد أسرف في الاعتماد عليها في بناء جانب مهم جداً من تحليلاته الحضارية عليها، وذلك على الرغم من أنه كان يعلم حق العلم أن المفاهيم العلمية سواء تلك التي تنتمي إلى الحقل الطبيعي أم تلك التي تنتمي إلى الحقل الإنساني ينبغي أن تؤخذ بتحفظ كبير . لكن دفع هذا التحفظ إلى أقصى مداه يمكن أن يؤدي بدوره إلى موقف « طبيعي » لا أدريّ صريح . وهذا ما وقع فيه واحد من معاصري مالك بن نبي ممن عنوا مثله بمشكلة الحضارة ولكن على نحو مباين وأقل اكتراثاً بالاعتبارات الفلسفية : هذا المفكر هو سيد قطب (م. عام ١٩٦٥) .

وليس ثمة شك في أن أفكار سيد قطب على الرغم من خطورتها وعلى الرغم من بعض الانتقادات التي يمكن أن توجه إليها تظل من أبرز الأفكار المعاصرة ومن أكثرها تداولاً بين فريق من « المتدينين » العرب المسلمين عند منتصف هذا القرن .

لا يعنى سيد قطب كثيراً أو قليلاً بالتحليلات الفلسفية كما هو الحال لدى مالك ابن نبي ، ويمكن القول انه كان خصماً للفكر الفلسفي النظري التجريدي [4] ، وان

---

(١) مالك بن نبي : ميلاد مجتمع ، ص ٨٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٨٩ – ٩١ .
(٤) سيد قطب : خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٢.

المقدمات أو الأسس الفلسفية للإيمان غائبة عنده غياباً واضحاً . فهو يقرر قضاياه مباشرة كما لو كانت القضية الفلسفية العلمية للإيمان محلولة تماماً . ويبدو لنا هذا الموقف غريباً حين نعلم أنه ينظر إلى المجتمعات « الإسلامية » القائمة على أنها مجتمعات « جاهلية» لاعلاقة لها بالإسلام مهما ادعت لنفسها صفة الإسلام[1]. ومع ان هذا الحال يمكن أن يكون منصباً فقط على المجتمعات ككل لا كأفراد إلا أن ذلك يمكن أن يكون كافياً لتسويغ استبعاد الاعتبارات الفلسفية من مشكلة الإيمان . وهذا الموقف هو الذي يبعد ، على كل حال ، سيد قطب عن مالك بن نبي في مسألة الحضارة . فبينما يرى مالك أن الحالة النهائية للحضارة هي نتيجة دورة للحضارة يلزم ، للخروج منها ، الشروع في بناء جديد للحضارة على أسس مستقاة من منطق الحضارة نفسها ومن قوانين العلوم التاريخية والسيكولوجية والاجتماعية ، نجد أن اعتبارات كهذه تختفي تماماً عند سيد قطب ليحل محلها موقف جذري سالب من « الحضارة القائمة » ، أي الحضارة الغربية ، استناداً إلى « شهادة » « عالم من أبناء هذه الحضارة نفسها» هو (الكسيس كاريل) صاحب الكتاب الذائع الصيت : « الإنسان ذلك المجهول » .

ونحن نعلم أن الكسيس كاريل قد حشد في كتابه هذا أكبر قدر من المعلومات والشهادات من أجل أن يبيّن أن التقدم الكبير الذي حدث في علوم المادة لم يصحبه تقدم مواز ومكافىء في « علوم الإنسان » ، وأن إنسانية الإنسان قد باتت مهددة بالإنجازات المادية وبالحياة الصناعية والتكنولوجية التي راحت تضغط بصورة لا ترحم على السمو العقلي والإحساس الأدبي والنشاط العاطفي والجمالي والديني والأخلاقي لدى الإنسان ، بحيث يصح القول ان الحضارة المادية الحديثة قد قادت الإنسان إلى كارثة في جميع مجالات الحياة الفردية والاجتماعية . أما العلاج الذي يقترحه (كاريل) من أجل الخلاص والخروج من حالة التدهور والانحطاط فيتمثل في « مزيد من علوم الإنسان يمكننا من إعادة بناءالإنسان» بحيث يصبح « مقياساً لكل شي » . وهذا الاهتمام المتزايد بعلم الإنسان هو الذي يسمح بقلب الحضارة الصناعية وبظهور فكرة أخرى للتقدم البشري غير قائمة على أساس « التقدم التكنولوجي » .

---

١ – سيد قطب : الاسلام ومشكلات الحضارة ، طبعة بيروت (بلا تاريخ ولا بيان لدار النشر) ، ص ١٨٧ .

وسيد قطب يوافق على معظم ما ذهب اليه (كاريل) ، وهو يستغل بصورة خاصة ، وعلى نحو لا يخلو من الاسراف ، اعترافه بأن « جهلنا بحقيقة الإنسان مطبق» ، ويبني عليه القول إن الإنسان لا يصلح لأن يضع لنفسه أي نظام يهديه في حياته ، وأن الله هو الذي تكفّل بوضع هذا النظام له ، يعزز هذا مجموعة من الحقائق المتصلة بالإنسان أهمها أن « الإنسان كائن فذ في هذا الكون » ، وأنه «معقد شديد التعقيد» ، وأنه « يشتمل على عوالم متفردة عديدة» ، وهذه كلها أمور لايستطيع الإنسان الجهول بنفسه أن يضع لها منهجاً مطابقاً ، فلا يبقى إلا أن الله وحده هو الذي يضع هذا المنهج [1] .

ومن ناحية أخرى يوافق سيد قطب على القول باتجاه الحضارة الغربية إلى الانهيار. وهو يتوسع في ذكر وايراد الشهادات المؤيدة لهذا الاعتقاد توسعاً يمكن أن يوحي بأنه يدعو إلى « إعدامها » . لكنه في الحقيقة ، وعلى الرغم من « فظاعة الجرائم التي ارتكبتها هذه الحضارة بحق الإنسان » ، لا يذهب إلى ذلك الحد ، لأن الحضارة الصناعية « نتاج طبيعي له مكانه في تاريخ البشرية » ، وهي « عميقة الجذور ، أصيلة الوجود ، وجدت لتلبية حاجة طبيعية للبشرية في موعدها المناسب » [2] . والذي يبدو له في كل الأحوال هو أن تحطيمها « ليس في صالح البشرية » . وهو من وجه آخر لا يوافق (كاريل) على أن « مزيداً من علوم الإنسان » يكفي لإصلاح الحضارة وإعادة بناء الإنسان ، لأنه لا يثق مثله في ما قد يؤدي إليه تقدم هذه العلوم . وهو يعزو هذا الحل من جانب (كاريل) إلى واقعة انتمائه إلى البيئة الغربيـــة نفسها وملابساتها ، اذ هو « سجين هذه الحضارة » ولا يستطيع أن يخرج من اطارها من أجل تصور « المنهج الحق » للخلاص ، كما أنه لا يملك ، في اطار حضارة قائمة على « العلوم » ، إلا اللجوء إلى العلم نفسه — أي علوم الإنسان هنا — من أجل تفادي الكارثة . وفي رأي سيد قطب أن المنهج الصحيح « يبدأ من نقطة تصحيح مركز الإنسان في هذا الوجود وتعيين مكانه ودوره وحقوقه وواجباته » [3] ، بحسب التصور الذي خطه الله للإنسان : أي « المنهج الإسلامي » .

---

(١) سيد قطب : الاسلام ومشكلات الحضارة ، ٤٩ — ٥٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦١ — ١٦٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦٩ .

ويؤكد سيد قطب أن المنهج الإسلامي « لا يرفض الحضارة الصناعية ولا يجفل منها ولا يتنكر لها » ، فهي ، ابتداء ، وليدة اتجاهه المبكر إلى « العلم التجريبي » ، هذا الاتجاه الذي انتقل إلى أوربا عن طريق جامعات المشرق وعلمه ، والذي هو أصلاً وليد نظرة الإسلام إلى الكون والإنسان والحياة ، تلك النظرة التي تتوجه صوب واقعيات الكون وتلتزم بتدبرها والانتفاع بها [1] . بيد أنه حرص هنا على أن ينوه بأن الحضارة الإسلامية حين انتقلت إلى أوربا لم تنتقل بجذورها الفلسفية ، إنما انتقلت علوماً وطرقاً فنية ومناهج تجريبية ، وصادفت ذلك « الفصام النكد » بين الدين والنهضة الحضارية ، ومن ثم لم يلحظ في بنائها هذا « الإنسان » الذي يفترض أنه صانعها وانها من أجله قد صنعت فلم تعد تلائمه بل باتت تسحق خصائصه التي تجعل منه الكائن الفذ الفريد في الكون [2] . لذا فان الإبقاء على « الحضارة الحديثة » التي هي ليست في النهاية بالنسبة للمسلم إلا « أمانة ردت إليه » ، ينبغي أن يعني أيضاً ضرورة « تعديلها » بحيث توجه وجهة « المثالية الواقعية » أو « الواقعية المثالية » فلا ترفض الأساس العلمي التجريبي لهذه الحضارة وإنما ترفض « المذهب المادي (الوضعي أو الحسي) الذي يجعل المادة هي الوجود ولا شيء غير المادة » ، وترفض « النظرة الحيوانية للإنسان التي أطلقها دارون » ، والنظرة « القذرة » إلى دوافع الإنسان وحصرها في وحل الجنس كما فعل فرويد ، وكذلك الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تهدر قيمة الإنسان وتقضي على « إنسانية الإنسان » وعلى خصائصه العامة والفردية . والإسلام هو النظام الوحيد الذي يستجيب لنداء « الفطرة الإنسانية » ولهذه التعديلات الأساسية [3] . غير أن تحقيق ذلك مرهون بحتمية ميلاد « مجتمع إسلامي » لا شك أن الطريق إليه طويلة وشاقة ومليئة بالأشواك ، لكنه « ضرورة إنسانية وحتمية فطرية » . ولما كان هذا المجتمع غير موجود الآن فإن كل محاولة لوضع أحكام تشريعية فقهية إسلامية لمواجهة قضايا المجتمع البشري الراهن — الذي هو مجتمع غير إسلامي لأنه « لا يعترف بحاكمية الإسلام » — هي محاولة غير جادة إطلاقاً فضلاً عن أنها ليست من روح الإسلام ولا من منهجه . إن مشكلات « المجتمع الإسلامي » في مواجهة الحضارة ليست هي مشكلات المجتمعات القائمة ، كما أن

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٧٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٠٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧٤ – ١٧٦ .

مشكلات هذه المجتمعات ليست هي مشكلات ذلك المجتمع الذي لم يوجد بعد فالحلول الفقهية ينبغي ألا توضع إلا للمشكلات التي تنشأ من المجتمع الإسلامي نفسه [١] . أما هذا المجتمع فسيكون له « روح ووجهة وحقيقة المجتمع الإسلامي الأول الذي أنشأه المنهج الرباني » . وأما شكله وصورته وأوضاعه « فتتحدد وتتجدد بتطور الزمن وبروز الحاجات واختلاف أوجه النشاط الواقعي .. داخل اطار المنهج الإسلامي » والحاكمية الإسلامية القائمة على الشريعة وعلى التصور الإسلامي العام [٢] . إن المجتمعات القائمة كلها مجتمعات « جاهلية » وغير إسلامية ، ومشاكلها ليست هي اعتبار (الواقــع) أياً كان هو الأصل الذي على الشريعة أن تلاحقه . وإنــه لينبغي التصريح بلا وجل « أن الإسلام لا علاقة له بما يجري في الأرض كلها اليوم » لأن الحاكمية ليست له ، والذين « يستفتون » ، بحسن نية أو بسوء نية ، في شأن المشكلات القائمة أو المستجدة هم هازلون . والبديل الوحيد لهذه الأوضاع الزائفة هو أولاً وقبل كل شيء قيام مجتمع إسلامي يتخذ الإسلام شريعة له ولا تكون لــه شريعة سواه » [٣] . أما ملحمة خروج البشرية الضالة من جاهليتها إلى الحقيقــة فيصورها سيد قطب في هذه العبارة : « توجد نقطة البدء .. نقطة استقرار هذه الحقيقة في قلب .. في عدة قلوب .. في قلوب العصبة المؤمنة .. ثم تمضي القافلة في الطريق .. في الطريق الطويل .. الشائك .. الغريب اليوم على البشرية غربته يوم جاءها الهدى أول مرة ــ فيما عدا بعض الاستثناءات ــ ثم تصل القافلة في نهاية الطريق الطويل الشائك .. كما وصلت القافلة الأولى .. » [٤] .

لا شك أن أفكار سيد قطب تتسم براديكالية لا ترحم . وقد يكون لها ما يسوغها تماماً حين تصل الفوضى الاعتقادية والنفسية والاجتماعية إلى ذروتها ، كما أنه لا يستغرب صدورها عن عقلية « ثورية » جازمة سئمت ويئست من أوضاع مصر والعالم الإسلامي عند منتصف القرن الراهن ، وبصورة خاصة من تعفن النظام « الديمقراطي » المصري الذي تحركه مجموعة من الأحزاب البورجوازية المهترئة التي رضيت ، عملياً ، باستمرار الحكم الأجنبي للبلاد ولم تنجح في تحقيق الرفاهية الاجتماعية والاستقلال

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٨٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٩٠ (وكذلك « هذا الدين » و « معالم في الطريق ») لسيد قطب ايضاً .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٩١ .

الوطني والبناء الأخلاقي للأمة ، كما أنها وقفت عاجزة تماماً عن أية مساهمة ايجابية في الحؤول دون وقوع « الكارثة الفلسطينية » في عام ١٩٤٨ . ولا شك أن قوة « جماعة الإخوان المسلمين » التي كان سيد قطب قد وضع آماله فيها كانت في ذلك الوقت تحقق توسعاً ونماء يشجعانه تماماً على اتخاذ هذا الموقف الايديولوجي المتصلب الرافض لمنطق الحضارة الغربية ومشتقاتها الايديولوجية المتمثلة في الفلسفات « المادية » المختلفة والأنظمة السياسية المسرفة في « فردانيتها » أو في « جماعيتها » ، رأسمالية وشيوعية .
بيد أن موقف سيد قطب هذا قد دعم ، عملياً ، نزعة الرفض والاحتقار للحضارة الغربية ومعطياتها « العلمية الإنسانية » على مستوى المعرفة ، كما حال دون « تفهم » أفضل للظروف التي ولدت الحركات الاجتماعية وللأهداف التي نصبتها هـذه الحركات لنفسها في أوضاع الاستغلال الرأسمالي القائمة — هذا على الرغم من أن سيد قطب كان من أكبر المنافحين عن مبدأ « العدالة الاجتماعية » والاستقلال الوطني .
ومن ناحية ثانية كان سيد قطب قاسياً في حكمه على « المجتمعات الإسلامية » . لا شك ان هذه المجتمعات من حيث هي « هيئات عامة » ليست « إسلامية » إلا صورياً، كما أن من الحق أن يقال أيضاً ان المشكلات المطروحة ليست هي مشكلات الإسلام وان من العبث التصدي لها ، لكن نظرة كهذه يمكن أن تؤدي الى ارتباك عظيم في حياة « الفرد » المسلم الذي تجابهه يومياً وفي جُلّ نشاطاته الاجتماعية عناصر الغزو « الجاهلي » ، كما يمكن أن تؤدي الى انحسار « الحضور الاجتماعي » للإسلام نفسه وتجسده في « فئة » مهددة باستمرار بأحداث الحياة السياسية الزمنية بصورة خاصة .
وإنه لأمر مرجح في أغلب الأحوال أن الإلحاح على القول بـ « جاهلية » المجتمعات الإسلامية وتجريد المسلمين أنفسهم من « الشعور » بأنهم مسلمون هو أمر يبعث على القنوط واليأس كما يوقع الفرد المسلم في الشعور المستمر بالخطيئة ، هذا إذا لم يدفعه إلى حالة من « اللااكتراث » أو حتى من « الخروج » ، يشجع عليها « المثل » السيء الذي تضربه أحياناً الحركات الدينية — السياسية البارزة أو ممثلوها أو المتصدرون للدعوة الدينية أنفسهم .

ومع ذلك فان الإسهام الأكبر الذي قدمه سيد قطب — في مسألة الحضارة — هو تأكيده على ضرورة « تعديل » الحضارة الغربية وبناء حضارة جديدة على أساس « واقعي مثالي » أو « مثالي واقعي » تتحقق فيها انسانية الإنسان وتنسحب منها النزعة

المادية الخالصة للتقدم لتحل محلها حالة من المدنية الإنسانية والأخلاقية تفارق حال المدنية الغربية الراهنة .

ويبدو ان هذا هو الموقف الذي يميل إليه المفكرون المسلمون المعاصرون من أمثال محمد البهي وعلال الفاسي . فمحمد البهي اذ يحدد الدين بأنه في جوهره « دعوة إلى التقدم » لا يعني بذلك سوى « التقدم في الإنسانية » . أما التقدم في الإنسانية فيعني « أن يسير الإنسان في نموه الإنساني نمواً طبيعياً ، بحيث يصل في هذا النمو إلى المرحلة التي تصور تصويراً واضحاً خصائص الإنسانية في الإنسان » (١) . وهذه الخصائص فكرية ووجدانية وسلوكية ، وهي ذات طابع « اجتماعي » صريح ، فهي « تركز على التوعية بعلاقة الإنسان بالإنسان » ، ثم على « تحويل الوعي إلى سلوك عملي يباشره كل منهما في علاقته بالآخر » . وبتعبير آخر : ان دعوة الإسلام هي « محاولة لنقل الإنسان من دائرة التصرف الغريزي إلى دائرة التصرف الإنساني » ، من حيث ان الغريزة تدير كل أمر حول « الذات » ومصالحها ، بينما « الإنسانية » تتخطى هذا المحيط لتجعل من « المجتمع » غاية كل فعالية . وليس « الرشد الإنساني » إلا إدراك هذه المرحلة من السلوك ، مرحلة « السلوك الاجتماعي » الإنساني . فإذا كان الأمر على هذا النحو فإنه يحق القول « ان التقدم البشري ليس هو التقدم المادي » كما أن « التقدم المادي ليس دليلاً على التقدم الإنساني » . ان « التقدم في الإنسانية لا يتم إلا إذا كان تفكير الإنسان ووجدانه وسلوكه العملي يتسم بالإنسانية — أي يتسم برعاية الجماعة وعدم الاستجابة لداعي الأنانية » (٢) . ومعنى ذلك أن التقدم المادي ينبغي أن يرفد بتقدم في مجال « السلوك الأخلاقي الاجتماعي » ، أي أن تضبط الحضارة الصناعية المادية بحضارة « إنسانية » رائدها الفكر والوجدان والإرادة ، أو بتعبير ثان بأن يكون للوجه المادي للحضارة الإنسانية أساس خفي « معنوي » : فكري ، ووجداني ، وإرادي ، هذا الأساس « القيمي » تعرب عنه أيما إعراب رسالة الإسلام التمدينية (٣) .

وقد أكد علال الفاسي بدوره على أهمية الضابط المعنوي أو القيمي للحضارة وجعل معيار التقدم في الحضارة « المثالية الالهية » لا « النفعية الرأسمالية » ، أي أنه

---

(١) محمد البهي : الدين والحضارة الانسانية ، دار الهلال ١٣٧٣ / ١٩٦٤ ، ص ١١٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢١ — ١٢٢ .

ربط « الواقع » بمثال « أخلاقي عال » يوجّهه وأدار الحضارة على فلسفة « واقعية مثالية » أو « مثالية واقعية » لا تنطلق فيها الحضارة التقنية بمطلق قوانينها الخاصة دون تدخل من جانب الإنسان وإنما تظل خاضعة لارادة الإنسان الذي يوجهها بحسب مثله العليا ووجدانه النقي. وحين يقول علال الفاسي « ان الحضارة الحقيقية هي حضارة الوجدان » [١] ، فإنه في الواقع لا يبغي سوى التأكيد على ضرورة « توجيه » الحضارة الحديثة » لتصبح « حضارة إنسانية » حقيقية .

ان هذا كله يجعلنا نخلص إلى القول ان المفكرين المسلمين في العالم العربي الحديث قد آمنوا بأن « التمدن » — أو « الحضارة » تستحق أن ترقى إلى مرتبة « القيمة » التي تدفع بصاحبها الى مرتبة التميز الإنساني ، وإن هؤلاء المفكرين قد صعقوا في البداية أمام معطيات الحضارة الغربية فوحّدوا بينها وبين « التقدم » لكنهم ما لبثوا أن ابتعدوا عنها مدركين محاذيرها ومخاطرها ، ومعزّزين بالاعتقاد بأن الحضارة التكنية — وان كانت ضرورة لازمة للإنسان — إلا أنها ينبغي أن تكون ذات وجه إنساني لا يستطيع الغرب الفاقد للقيم الأخلاقية — الإنسانية منحها إياه، وما من شيء بقادر على ضمان ذلك غير « موقف حضاري » جديد وأصيل يتحدد بهدى قيم الإسلام ومثله العليا . وإنه لدَيْن كبير علينا أن نذكر بأن هذا « التشخيص » لداء العالم الحديث وهـذا الاقتراح لعلاج هذا الداء يرجعان كلاهما إلى المفكر العراقي عبد الرحمن البزاز الذي تحدث من دار الاذاعة العراقية في ٢٩ رمضان عام ١٣٦٩ هـ قائلاً : « ألا وإن داء العالم الأساسي وبليته الكبرى هي فقدان الوازع الوجداني ، وتحطم المثل الروحية ، وغلبة المصالح أو الشهوات المادية . وليس في هذا الكون علاج يربي وجـدان الفرد وينمي ضمير الجماعة ويرفع من شأن المثل المعنوية ويحد من شهوات الأفراد كالإسلام » [٢] .

---

(١) علال الفاسي : النقد الذاتي . القاهرة ، ١٩٥٢ ، ص ٢٣٤ .

(٢) عبد الرحمن البزاز : من روح الاسلام (حديث : حكمة الصيام في الاسلام) ، ص ١٦٠ . وانظر كذلك عبد الرحمن البزاز : نظرات في التربية والاجتماع والقومية ، مطبعة العاني ، بغداد ، ١٩٦٧ ، ص ١٣٥ وأماكن متفرقة .

(٢)

أ) في مستهل « المحاورات بين المصلح والمقلد » نقرأ لمحمد رشيد رضا هذا النص الذي يذكر بموليير :

«نظر الشيخ (المقلد) إلى الشاب (مريد الإصلاح ، الذاهب إلى وجوب خروج الأمة مما هي فيه من التقاليد الحادثة في الملة والعودة بالدين إلى بساطته الأولى) فألفاه ضجراً متبرماً تلوح عليه مخايل الحزن كأنما أصابته مصيبة في نفسه أو أهله وماله ، فقال الشيخ : ما بالك ؟ فإنني أراك على غير ما أعهد ، وانني أعجب أن أرى مثلك يهتم لشيء من الأشياء ! فالحمدلله : خير كثير وصحة جيدة والله قد وفقك للبر والتقوى والصدقات والمبرات ، والكريم لا يضام !

(المصلح) : مهلا أيها الأستاذ فإنني إنسان ، ومعنى « إنسان » خلق اجتماعي يشعر بأنه عضو في أمة يسعد بسعادتها ويشقى بشقائها،وإنني أرى أمتي أشقى الأمم وأتعسها ، فكيف أكون سعيداً ناعم البال في أمة هذا شأنها في الخذلان والنكال !

(المقلد) : ما هذا الذي أسمع منك ؟ فإنك قد أخطأت خطأ منطقياً وخطأ دينياً. أما الخطأ المنطقي ، فإنك قد عرفت الإنسان بغير تعريفه الذي أجمع عليه علماء المنطق وهو « حيوان ناطق » . وأما الخطأ الديني فهو أنك اغتبت المسلمين جميعاً وجعلت أمة محمد (ص) شقية ، بل جعلتها أشقى الأمم ، وخالفت الكلمة المجمع عليها بين المسلمين وهي : أمة محمد على خير »[١] .

إن هذا النص الذي يربط « سعادة الأمة » وشقاءها أو تعاستها بنمط محدد ، مطلوب أو مرغوب فيه ، من « الوجود الاجتماعي » ، يعبر في الحقيقة عن هذا الهاجس الجوهري الذي حرص المفكرون العرب المسلمون المحدثون على أن يستجيبوا له ويلاحقوا أوامره في كل حين ، هاجس الإصلاح الاجتماعي .

والواقع أن «الاجتماعي » عند هؤلاء المفكرين لاينفصل اطلاقاً عن «الأخلاقي ». صحيح أنهم أولوا « الأخلاق الشخصية » عناية كبرى،لكنهم اعتقدوا دوما أن

---

(١) محمد رشيد رضا : المحاورات بين المصلح والمقلد : المحاورة الاولى (المنار ، مجلد ٣ ، جزء ٢٨ ، ١٣١٨ / ١٩٠٠ ، ص ٦٣٦ — ٦٣٧) ، وكتاب « الوحدة الاسلامية والاخوة الدينية » لمحمد رشيد رضا ، دار المنار ١٣٦٧ هـ ، ص ١ — ٢ .

« الأخلاق الشخصية » لا يمكن أن تتحقق في ذوات مفردة مجردة أو معزولة عن الهيئة الاجتماعية ، كما صدروا جميعاً عن منهج يجعل من هذه الأخلاق شرطاً لا غنى عنه لكل حياة اجتماعية ممكنة . لذا كان الأقرب إلى نمط تفكيرهم في معالجة القضية هو تأكيد القول ان « الأخلاق الاجتماعية » هي عندهم مفتاح التقدم الاجتماعي . ونحن نلمس أثر هذا التصور في أبرز الأعمال الأخلاقية التي ظهرت في العصر الحديث ، نعني كتاب « الأخلاق والواجبات » الذي وضعه الشيخ عبد القادر المغربي في عام ١٣٣٨ / ١٩٢٠ . فقد ربط المغربي في هذا العنوان بين الأخلاق والمجتمع . إذ ليست « الأخلاق والواجبات » بحسب تحديده سوى « مجموع الفضائل والأعمال الصالحة التي يمارسها الإنسان فتجعله ذا شخصية وكيان خاص » : فهي « باعتبار صدورها عن نفس الإنسان واعتياد جوارحه لها » تسمى « أخلاقاً » ؟ أما « باعتبار وجوب ممارستها والقيام بها ليكون [صاحبها] عضواً كاملاً في الهيئة الاجتماعية »فتسمى«واجبات»[1].

ولعل هذا الربط بين « الشخصي » و « الاجتماعي » أو بين « الأخلاقي » و « المجتمعي » هو الذي حال دون وقوع التفكير الأخلاقي لدى هؤلاء المفكرين في وهدة « الأخلاق النظرية » المجردة التي نبتغيها في مؤلفات « علم الأخلاق » عند اليونان قديماً وفي أبواب « الأخلاق » لدى الفلاسفة العرب في العصر « الكلاسيكي » وفي فلسفات الغرب الرأسمالي حديثاً . لا شك أن بعض « المقدمات » الأخلاقية العلمية النظرية ماثلة في معظم أعمال هؤلاء المفكرين ، لكن الحق أن هذه المقدمات لا ترقى إلى مستوى «المنظومات المذهبية» الأخلاقية ، اذ هي تبقى في حدود ضيقة تكفي ، عندهم ، لتأسيس الأخلاق العملية أو التطبيقية التي هي القصد والهدف . وحين نقول « الأخلاق العملية أو التطبيقية » فإنما نعني الأخلاق التي تتجه إلى « عامة » الناس وجمهورهم أي إلى الهيئة الاجتماعية ككل ، لا إلى فريق محدود من هذه الهيئة يتمثل في طبقة « الخاصة » التي كانت تشمل فيما مضى فئة « الفلاسفة » أو «فئة الصوفية»، بينما يمكن أن تشمل اليوم فئة « المثقفين » أو « العلماء » أو ما أشبه هؤلاء أو أولئك من أناس احترفوا بشكل أو بآخر « مهنة التفكير » أو العلم .

وهذه « الأخلاق الاجتماعية » التي دعا إليها هؤلاء المفكرون لا تملك مسوغاتها في ذاتها أو في أسس نظرية قد فرضت فرضاً أو وضعت باعتبارها مسلمات ، كما أنها

(١) عبد القادر المغربي : الاخلاق والواجبات ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٤٤ هـ ، ص ٢٥ .

لا ترتد إلى أخلاق « الطبيعة » أو «الواجب» الذي يضعه الإنسان نفسه وضعاً ، وإنما هي تجدمسوغاتها في أصل « الإيمان » وما يتفرع عنه من « جزاء » . لا شك أن لها « مردوداً » فردياً أو اجتماعياً محدداً مباشراً حسياً ، لكن المردود الحقيقي لها يكمن في الرضى الذاتي الذي يمكن أن يعمر الضمير ، وفي « رضوان الله » الذي يراقب المؤمن في تقلبه وحياته . لذا لم تكن هذه الأخلاق « شكلية » تخضع لمنظومة ظاهرة حسية من الثواب والعقاب وإنما هي قبل كل شيء « جوهرية » مقياسها الأول والأخير هو « النية » أو «القصد» لذي يوجهها .

ولقد تبلّرت الأخلاق الاجتماعية لدى المفكرين المحدثين على مستويين أساسيين : المستوى الأولي إيجابي ، تمثل في محاولة بناء أخلاق شخصية واجتماعية من خلال بناء « قيم إيجابية » ، المستوى الثاني سلبي : تمثل في عملية نقدية انصبت على مجموعة من « الأوضاع » و « القيم » الفردية أو الاجتماعية السائدة . ومن البديهي القول ان « العملية النقدية » هذه هي عملية متممة للعملية الأولى ، أي للبناء الإيجابي لقيم الفرد والمجتمع .

ونحن حين نتابع الفعالية الأخلاقية ــ الاجتماعية في العالم العربي الحديث عند نهاية القرن التاسع عشر وحتّى منتصف القرن العشرين نلتقي بعدد من المفكرين الذين أداروا مشكلة التقدم والتقهقر في هذا العالم إما على هذا الأساس أو ذاك . لكن الذي لا شك فيه هو ان عبد القادر المغربي قد تميز أكثر من جميع معاصريه باهتماماته الأخلاقية ــ الاجتماعية الإيجابية ، وأن قاسم أمين قد تميز بفعاليته الأخلاقية الاجتماعية السلبية أو النقدية أكثر من أي مفكر آخر . أما الكتاب الآخرون فقد كان لهم في هذا الحقل أو ذاك اسهام متفاوت الأهمية ، وشأن أقل خطراً بالإجمال . بيد أن علينا في كل الأحوال أن نستثني من بين هؤلاء « شيخين » كان لهما تأثير بارز في الشمال الافريقي ، هما الشيخ عبد الحميد بن باديس من الجزائر والشيخ محمد الطاهر بن عاشور في تونس ، اللذان طغت الاهتمامات العلمية الدينية « السلفية » أو « الزيتونية » على نظراتهما الأخلاقية ــ الاجتماعية .

والفعالية الإصلاحية الثرة المتميزة للشيخ عبد القادر المغربي (١٢٨٤ / ١٨٦٧ ــ ١٣٧٥ / ١٩٦٥) تبدأ في مطلع القرن العشرين . فإن مقالاته الأولى المثيرة التي كتبها حول المرأة والتي نشرت في جريدة (الظاهر) ، ترجع إلى عام ١٣٢٤ / ١٩٠٦ .

ولكن من الثابت أن الأثر الذي خلفه في أواخر القرن السالف لقاؤه بجمال الدين الأفغاني في الآستانة كان عميقاً شديد العمق . وهذا اللقاء هو الذي وجهه نحو فكرة « وجوب الإصلاح الإسلامي » .

ولقد شهد المغربي انقلابين « عجيبين » في بلدين إسلاميين أي في الدولتين العثمانية والإيرانية بدا له أنهما يؤذنان بتنظيم الأمور السياسية والصناعية والاقتصادية والاجتماعية لهذين البلدين ولكل البلدان التي يمكن أن يقع فيها مثل هذين الانقلابين. لكنه لم ير أن « الإصلاح الديني » يمكن أن يكون « أثراً » من آثار هذه الانقلابات ، بل ذهب إلى أنه « أثر لارادة رجال الدين : فان ارادوه وسعوا إليه سعيه حصل الإصلاح فصانوا دينهم وقوميتهم وعرف الله والتاريخ لهم سعيهم ومنزلتهم ، وان لم يريدوه وجمدوا استغنى العمران الحديث عنهم وربما عدّ نفسه مستغنياً عن تعاليمهم الدينية أيضاً ، فتكون تبعة ذلك عليهم ، وعاره لاحقاً بهم » . ذلك أن التنكب عن العناية بأمر هذا الإصلاح لن يعوق حركة الانقلاب العام في أمم الإسلام كما أنه لن يعوق نهوض هذه الأمم وعروجها في معارج الحضارة والعمران طالما أن القوة المادية قد أصبحت بيد رجال السياسة الذين يستطيعون أن يذللوا بها كل صعوبة تعترض سيرهم مهما كان نوعها [1] . وقد كان جمال الدين الأفغاني أول من لمس الحاجة إلى وجوب الإصلاح الديني الإسلامي ، أو أنه كان على الأقل أول من جهر به وأكثر من الخوض فيه . ويعيد المغربي إلى الأذهان أنه سأل الأفغاني مرة عن « أية الطرق نسلك للم الشعث وانتشال أمتنا الإسلامية من هوة انحطاطها » فكان جوابه أنه لا بد في الوصول إلى هذا الغرض من « حركة دينية » هي في الحقيقة « إصلاح ديني » شبيه بحركة « لوثيروس » الدينية ، أي أنه « إصلاح علمي تعليمي محض » لا يحدث في الدين حدثاً لم يأت به النبي ولا يحذف منه تعليماً نص عليه ، «لا شائبة فيه للحركات الثورية والمشاغبات الفسادية ولا مسحة عليه من المروق والإلحاد » . وبتعبير آخر ينشد هذا الإصلاح العودة في بساطة العقائد وسهولة التعاليم إلى ما كان عليه الحال في الصدر الأول والوقوف في أمور الدين عند حدوده ونصوصه وقفة العواجز والسعي

---

(١) عبد القادر المغربي : البينات ، (الاصلاح الاسلامي ١٣٢٧ / ١٩٠٩) المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٤٤ هـ ، جـ ١ ، ص ٣٠٢ .

إلى تفهمه وتعلمه والعمل به من أقرب الطرق وأسهلها، وأخيراً التوسع ما أمكن التوسع في أمور الدنيا ومقومات عمرانها [1] .

وليس يجدي قول مفكري الإصلاح ودعواهم أن الدين الإسلامي ليس في حاجة إلى الإصلاح وأن العلة ليست في « تعاليم الدين » وإنما هي في « سوء حالة حكوماتنا وفساد أخلاق الآحاد منا » ، وكلاهما ناشىء عن ترك النظر بالدين ـ فإن هذا ، وان كان صحيحاً في ذاته ، لا يلغي الضرورة إلى إعادة النظر في التقاليد والآراء وتمييز صحيحها من غثها ، واتخاذ الطرائق السهلة في تعلم الصحيح والعمل به . اذ الحقيقة التي لا مراء فيها هي « أن المسلمين بتركهم العمل بدينهم والسعي في إصلاحه أصبحوا كأنهم غير مسلمين » . ليس ثمة شك في « إسلام كل فرد من المسلمين » ، أو في « إسلام جميعهم » ، ولكن الشك هو في « إسلام مجموعهم » . فالحقيقة هي أن « الهيئة العامة للإسلام فقدت مسحتها وتجردت عن صبغتها ، بدليل فقد أثرها الطبيعي بشهادة القرآن : ذلك الأثر هو العزة والغلبة والاستخلاف في الأرض والإرث لها » [2] . وهذا الطور الذي وصلت إليه الأمة بمجموعها بحيث أصبحت بمعزل « عن أي شيء » قد أوجب عليها من غير شك ، وباعتبارها « شخصاً معنوياً » ، عقاباً دنيوياً مباشراً بأن وجدت نفسها « تعيش محتقرة بين الشعوب ، حقها ضائع وعزها مسلوب » ، كما ألزمها بمسؤولية عليها أن تتحمل جميع نتائجها يوم القيامة .

وثمة باعث آخر على وجوب « الإصلاح الإسلامي » : هو أن القوتين المادية والمعنوية قد أصبحتا بيد الأوربيين ، الذين صار لهم بهاتين القوتين « حق الاشراف أو الوصاية على الحالة الاجتماعية العامة في العالم الإنساني . فمهما حكموا بأن هذه الشريعة أو ذاك التعليم ينافي المدنية أو لا ينطبق على مصالح البشر ، كان قولهم المسموع ، ورأيهم المتبع . فاذا لم نثبت بأن ديننا يؤاخي المدنية ، ويلائم المصالح البشرية ، كنا مسيئين إليه وإلى أنفسنا فتتلاشى قوميتنا ، وينهار بناء عزنا » . وانه لمن الضروري التنويه بهذه المفارقة الكبيرة التي سبق أن لمسها جمال الدين الأفغاني ، المفارقة بين مبادىء الإسلام الخالصة وصلاحيتها لأن تكون سلماً ترقى عليه الأمم إلى معارج المدنية والعمران ، وبين واقع المسلمين الذي يتنكر لهذه المدنية وذاك العمران .

---

(١) المصدر السابق : الاصلاح الاسلامي ، ص ٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٦ – ٧ .

ولقد صدق جمال الدين حين قال ان خير طريقة لجذب الأوربيين إلى الإسلام تكمن قبل كل شيء في « أن نثبت للأوربيين أننا غير مسلمين » .

وأخيراً ثمة باعث قوي على ضرورة « الإصلاح » يتمثل في المشكلة التي يثيرها باستمرار وجود طائفة عظيمة من الشبان المتنورين نبتت في بلاد المسلمين ، تعلمت العلوم العصرية وتثقفت بآداب الافرنج ودرست قوانين علم الاجتماع الحديث وطبائع العمران ثم ما لبثت أن وجدت نفسها أمام تراث موروث عن السلف فتنكرت لأشياء كثيرة منه ولم تجد أحداً يزيل لها شكوكها ، لأن أخذ آحادها بالتقليد الأعمى وحملهم على الاذعان والتصديق بمجرد نقل النصوص وسرد أقوال المتفقهين — وكل واحد منها « عقل : حر في نفسه ، حر في تربيته ، حر في حكومته ، حر في عصره ، حر في الوسط الذي يعيش فيه » — كل ذلك هو حقاً ، « تكليف ما لا يطاق » .

لكن من الذي ينبغي أن يتصدى لهذا الإصلاح؟ لا شك أن الإصلاح الديني هو وظيفة من وظائف علماء الدين ، فهم أجدر به من « الحكام والرؤساء والعظماء والأغنياء » . صحيح أن معظم هؤلاء العلماء قد شغلهم أمر دنياهم عن النظر في أمر الإصلاح ، وصحيح أنه قد لا يكون لديهم مال يساعدهم في ذلك أو عصبيـــة تعضدهم ، ولكننا لا نعدم وجود أولئك العلماء « الذين لم تلههم مناصب الجاه ، ولا مظاهر العظمة عن النظر في ما حل بقومهم من البؤس والشقاء والبحث عن أسبابه ووسائل النجاة منه » ، ممن يرجى منهم العمل بالخطب والكتابات والتآليف ، يدعون جمهور الأمة وأفرادها إلى الاكتتاب « لمدارس يشيدونها ، ونشرات يوزعونها ، ومؤتمرات يعقدونها » ، مقيمين بذلك أساس الإصلاح الأول أو أصل الأصول فيه . التربية والتعليم ، أو المدرسة الإسلامية [1] .

وإن هذا الأصل ليكفي ، مبدئياً ، لبيان طبيعة الأصول التي يبني عليها المغربي الإصلاح : اعداد « المجتهدين » الأكفياء ، الأخذ بالاجتهاد «الإجماعي» لا « الفردي» وتقرير « الحكم بالأكثرية » ، إصلاح المكتبة الإسلامية وتقريب علومها ، التسوية بين جميع المذاهب الفقهية وأخذ « أهل كل عصر من مذهب كل امام ما يناسب مصلحتهم » . اعتماد مبدأ « المصلحة » في الأحكام الشرعية والمعاملات القضائية ، الوقوف عند حدود الشرع والتنكب عن إحداث حدث في الدين ، التمييز بـــين

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٥ .

« العقائد الدينية » والتقاليد التي مرجعها النقل الآحادي أو الرأي الاجتهادي ، أو مجرد الشيوع بين الأشياخ » واعتماد العقائد وحدها ، الاعتماد في تصحيح الأحاديث على « المتن والمدلول والمضمون » لا على السند وحده ، الاعتماد في العقائد والعبادات والشعائر على ظاهر النص دون جري وراء قياس أو استنباط ، واستخدام القياس والاستنباط في المعاملات الفقهية وكل ما يتعلق بالقضاء ويختلف باختلاف الزمان والمكان (الحقوق المدنية) ؛ الرفع من شأن العمل ؛ الرفع من شأن « الأسباب » ؛ وقوف الفقهاء عند علومهم وترك ما لا علم لهم به من علوم لمن يعلم من الاخصائيين المسلمين [1] .

تلك هي حدود « الإصلاح الإسلامي » أو « الديني » الذي شغل المغربي في أول عهده بمشكلة « الإصلاح » : اصلاح ديني علمي فقهيّ تعليمي . ومن الجليّ أن هذا الإصلاح هو إصلاح « باطني سكوني » يقف عند مجمل المعطيات الدينية في ذاتها ، معطيات « العلل والعمل » الشرعيين . لكن ثمة وجهاً آخر لقضية « الأمة الإسلامية » في العصر الحديث ، ذلك هو وجه « النهضة الدينية » الذي يمثل في الحقيقة اصلاحاً عاماً يتجاوز الأفراد إلى الهيئة العامة ، أو هو ، بحسب تعبير المغربي نفسه : « انقلاب ديني اجتماعي » ينبغي أن يلحق بـ « الإصلاح الديني » الخالص . وهذه النهضة عبارة عن حالة يفرضها واجب الخروج من مجمل أوضاع الخذلان ومن نطاق العقاب الذي أوقعه الله على المسلمين بسبب تنكبهم عن سننه وتغييرهم ما كان بأنفسهم من فضائل صالحة ليست هي على كل حال ما زعمه « المحافظون » من « حلق لحانا ، وعدولنا عن العمائم ولبس عمامة لا عذبة لها ، وتركنا استعمال السواك وان يكون طوله شبراً ... » ، وإنما هي ترجع إلى فضائل — أصول تمتد بجذورها إلى أعماق رسالة « الدين » نفسه ، وبالصورة التي أدركها « المجددون » الذين عرفوا مـــن أحوال « الانقلاب الاجتماعي العام » وأسرار المدنية الحديثة ما لم يكن على عهد الأولين .

ذلك أن « الدين يمكن أن يعرف بالقول إنه « وضع الهي تصان به مصالح الإنسان منفرداً ومجتمعاً » [2] . ومصالح الإنسان هذه ترجع إلى أمرين : ١) مصالح تتعلق

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٥ — ١٧ .

(٢) عبد القادر المغربي : البينات (النهضة الدينية في الامة الاسلامية ، ١٣٣٤ / ١٩١٦) ، ج ٢ ، ص ٦ .

بإدارته وسياسته باعتبار كونه أمة ، ٢) ومصالح تتعلق بأحواله الشخصية والعائلية والاجتماعية باعتبار كونه فرداً من أمة . فأما المصالح الإدارية والسياسية فقد فوض الشرع أمرها إلى خليفة المسلمين ورجال حكومته . وأما المصالح الشخصية والعائلية والاجتماعية فقد فوض أمرها إلى علماء المسلمين ومجتهديهم . ومعنى ذلك أن أمور الأمة هي في يد فريقين : الحكام والعلماء الذين هم « ذوو الحل والعقد » ، أو « أولو الأمر » فيها بحسب التسمية القرآنية .

لكن الحكام عرضة للخطأ في الحكم وللتلوث برذيلة « الاستبداد » . كما أن العلماء بدورهم « عرضة للخطأ » في الفهم وللتمسك بأهداب « التقليد » . ومن أجل تجنب هذين الأمرين أوصى الإسلام الحكام بأن يرجعوا في ادارة شؤون الأمة إلى « الشورى » ، وأوصى العلماء بأن يرجعوا في المسائل الاجتهادية التي يكون مدارها مصالح المسلمين العامة إلى « الإجماع » فيوحدوا كلمتهم في تلك المسائل وتتحد الأمة بذلك الاتحاد فتبقى قوية عزيزة . ولقد حافظ « السلف الصالح » حكاماً وعاماء على هذين الأصلين ، فثبت عمر بن الخطاب مبدأ « الشورى » وتحديد سلطة الخليفة بتقييده بهذه الشورى فجنب الأمة رذيلة « الاستبداد » ، ودعم عثمان بن عفان مبدأ « الإجماع » حين رد قراءات القرآن وكيفيات أداء الفاظه وكتابتها إلى واحدة ثم الاتفاق عليها فحال دون تمزق « الوحدة الإسلامية » .

بيد أن هذين الأصلين ما لبثا أن تحولا إلى شرين متفاقمين وقيدين وثيقين غلت بهما أيدي المسلمين فلم يعودوا يعرفون كيف يعملون ، وكبلت أرجلهم فلم يعودوا يعرفون كيف يتقدمون . فأما « الطريقة الدستورية » التي أقرها عمر فقد أهملت وتنوسيت واستبدل بها الخلفاء والملوك طريقة الاستبداد . وأما الطريقة الاجماعية التي قررها عثمان فقد أهملت واستبدل بها كل فقيه ومجتهد العمل برأيه هو ومن التف حوله من أتباع . وقد أدت « سهولة ادعاء الاجتهاد » وهوان أمره إلى « التلاعب في الدين باسم الدين » ، وبالتالي إلى « سد باب الاجتهاد » . وبدلاً من أن تعقد « مجالس للإجماع » في المسائل العامة قام شيء يقال له (التقليد) ، وهو لا يعني إلا أمراً واحداً هو « أن يتنازل المسلم عن حقه في عقله ، بحيث لا يجوز له استعماله في فهم المسائل الدينية ويجبر على استعمال عقل غيره واتباع فهم ذلك الغير وان شعر من نفسه أن فهمه هو يقين وتقليده لفهم غيره ظن » . وهكذا « تحول الدستور العمري الى استبداد

كسروي وانقلب الاجتهاد الإسلامي إلى تقليد جاهلي » ، وبهذين المعولين : معول الاستبداد ومعول التقليد نحرت الأمة الإسلامية نفسها فأسدل الستار بعد ذلك عليها ، واستغرقت في نوم عميق إلى أن « دوت مدافع الفرنسيين في الجزائر ، والانكليز في الهند ، والروس في بخارى » فأخذ النائم المستغرق يحرك يديه ويرى بعينيــه ، وبرز أحرار مجددون ينبهون الراقدين ويصيحون بهم أن يفكوا الأغلال ، أغلال الاستبداد السياسي والتقليد الديني ، « فكان منهم في بلاد المغرب خير الدين باشا التونسي ، وفي مصر رفاعة بك الطهطاوي وعلي باشا مبارك ، وفي الهند سيد أحمد خان ، وفي الآستانة مصطفى رشيد باشا من رجال السياسة وخوجه تحسين أفندي من رجال الدين » [١] . ولقد مهد هذا الفوج من « الأحرار المجددين » لعملهم بـ « دور الانتباه » الذي هو « دور الحضانة » فصرفوا جهودهم إلى الشعب الخامل الجاهل الوضيع النفس الفاسد الأخلاق ينورون ذهنه ويعلمونه . فلما بلغ هذا الشعب أشده اتجه الجهد الإصلاحي نحو العقبتين الكبيرتين : الاستبداد والتقليد . وقد أصاب هؤلاء المصلحون ومن تابعهم حين رأوا أن البداءة في العمل ينبغي أن تكون في هدم عرش الاستبداد لا في هدم صروح التقليد ، « لأن الاستبداد هو السند القوي الذي يلجأ إليه الجامدون المقلدون ، فإذا هدم الاستبداد فتح الطريق إلى هدم التقليد بسهولة » ، وكذلك فإن « وضع الشرائع الجديدة سهل أما الصعوبة فهدم القديم » كما قال (روسو) . وهكذا قضى هؤلاء المصلحون أكثر من نصف قرن في دور الانتباه أو الحضانة قبل أن ينهضوا النهضة السياسية المشهورة ويقوضوا صرح الاستبداد اللعين ويشيدوا الدستور على أساس من الحكمة متين .

ومعنى ذلك أن دورين مهمين من أدوار النهضة قد اجتيزا : دور الانتباه « الذي عرفوا فيه أنهم على شفير الهاوية ان لم يغيروا شكل حكومتهم » ، ودور الانقلاب السياسي الذي هدموا فيه الحكومة الاستبدادية . فلم يبق إذن إلا العمل لاجتيــاز الدور الثالث وهو : دور « الانقلاب الديني أو الاجتماعي » ، لأن « الانقلابات السياسية وحدها لا تكفي في نجاة الأمم وانقاذها من خطر الفناء إذا لم يعقبها انقلابات اجتماعية » [٢] .

---

(١) المصدر السابق ، جـ ٢ ، ص ١٠ .

(٢) المصدر السابق ، جـ ٢ ، ص ١٤ — ١٥ .

لكن ما هو مضمون هذا « الانقلاب الديني الاجتماعي » الذي يدعو إليه المغربي ؟ انه « انقلاب علمي سلمي محض لا يحتاج فيه إلى سوق جيوش ولا إعمال سلاح ، وإنما قد يصحبه شيء من المنازعات الجدلية والمنافسات الشخصية بين أفراد من العلماء » لا تتجاوز طوراً معيناً . انه يعني الرجوع إلى طريقة (عثمان) في حمل العلماء على الإجماع « فيجتهدون مجتمعين لا منفردين » مستندين في ذلك على أصول الدين لا على آراء المجتهدين السابقين الذين لم يعد كثير من آرائهم ملائماً لمصلحة المسلمين اليوم . لقد قال جمال الدين الأفغاني للمغربي نفسه إن إصلاح الاجتماع الإسلامي متوقف على « حركة دينية » . ولقد فهم تلميذه محمد عبده من هذا القول أن وسائط الإصلاح الديني في الإسلام ثلاثة أشياء : المؤتمرات ، والصحافة ، والتعليم . أما المؤتمرات أو المجالس الدينية فمن أجل النظر في الأحكام الطارئة الحادثة واستنباط الأحكام الشرعية لها بالاجماع . وأما الصحافة فمن أجل أن تهيء الشعب لقبول الانقلاب وفهم فوائده وتصور الغرض منه . وأما التعليم فمن أجل تخريج علماء دين يفهمون أسس الإسلام على ضوء « فهم أسرار الاجتماع البشري المؤسس على فلسفة التاريخ ونظام تكوين الجماعات » ، ويذيبون بحرارة علمهم ماء البحر الذي جمد على الإسلام والمسلمين فحال بينهم وبين القدرة على الحركة والسباحة وعلى حس الحياة [1] . والمغربي يتبنى كل هذه المبادىء بحماسة وبلا تحفظ غير أنه يلح بصورة خاصة على ضرورة إحداث « مؤتمر ديني » ، في المستقبل ، وعلى انشاء « المدارس الدينية » التي يمكن لها أن تخرج ، في المستقبل ، أئمة مجتهدين ، وفي العاجل ، رجالاً يمثلون الإسلام ويدعون له أو يبشرون به بنظرة لا نفرة منها ومناسبة للعصر ، ويقومون بالوظائف الدينية الاجتماعية بصورة مناسبة ، ويعلمون النشء الإسلامي ويربونه تربية دينية وأخلاقية إسلامية صحيحة [1] . وليس هذا كله في الواقع إلا صدى وتجسيداً لرسالة القرآن نفسه التي جاءت لتحقيق « الهداية » للإنسان في حقول التعبد ، والعلم (المتصل بالعقائد والمعاملات الدنيوية) . والسياسية (التي تقوي العصبية ، وتشد المنعة وتوثق الأخوة وتديم الاتحاد) أي التي تتجلى في الهداية التعبدية ، والهداية العلمية ، والهداية السياسية [2] .

---

(١) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ١٦ — ١٧ .

(٢) عبد القادر المغربي : على هامش التفسير ، مكتبة الآداب بالجماميز ، القاهرة ، ص ١٤٣ — ١٤٤ . (١٣٣٥ / ١٩١٧) .

لا شك أن رسالة « المدرسة الإسلامية » عند المغربي هي رسالة دينية علمية أخلاقية وأن فعالية المغربي تدور في نهاية التحليل على هذه المحاور ، لكن هذا لا يعني على الإطلاق تنكره أو إهماله للأساس السياسي في الإصلاح وقبوله بما كان يجري على الساحة العثمانية أولاً ثم على الساحة العربية بعد ذلك ، أي للاستبداد السياسي في العصر العثماني المتأخر وللاستعمار الغربي بعد سقوط الدولة العثمانية . فنحن نعلم أنه قد كافح إيجابياً وسلبياً في وجه هذين الشرين وعلى الرغم من اتفاقه مع معاصره السوري الشيخ طاهر الجزائري على اعتبار التربية والتعليم والمدارس أساس الإصلاح الرئيسي إلا أنه وقف من هذا الشيخ الذي قاده مدحت باشا إلى أحد المحافل الماسونية بدمشق ليصبح واحداً من هؤلاء الرجال المتكتمين الذين ينشئون المدارس ويشجعون المعارف في النهار ويتحركون في الظلام وينخرطون في نشاطات مريبة في الليل — وقف منه موقفاً منكراً عنيفاً وصل إلى حد « التهديد والتوعد » اللذين يمكن أن يحملا معنى التصفية الجسدية ،وذلك حين زار طاهر الجزائري مدينة طرابلس قبيل اعلان الحرب العالمية الأولى [١] . والحقيقة أن (ع . م) -وهو الرمز الذي عبر عنه الجزائري للإشارة إلى عبد القادر المغربي على الارجح — لم يكن « سفيهاً » كما زعم الجزائري ولكنه كان وطنياً حذراً جداً من نشاطات الجزائري الماسونية ومن علاقته بـ« الدولة البريطانية العظمى » ، واتهامُه للجزائري بأنه « مرسل إلى الديار الشامية من طرف الانكليز » للتمهيد لهم في البلاد لا يبدو اختلاقاً من طرف المغربي ،فإن الرسالة التي كتبها الجزائري إلى « صديقته المحبوبة » المستشرقة (بل) والتي تتضمن بعض « التوصيات » ببلاد الشام وببعض رجالاتها ، تكشف عن دور غريب كان يقوم به الجزائري وعن «علاقة خاصة » جداً بين « المخلص للأمة العربية والدولة البريطانية العظمى » في آن واحد وبين المستعمرين الانكليز [٢] .

ومهما يكن من أمر فإن المغربي يظل مصلحاً دينياً وأخلاقياً بالدرجة الأولى . وهو في فعاليته الإصلاحية لم يقف عند هذه الأفكار العقلانية الجريئة المجددة التي تكشف عنها مقالات « البينات » أو محاولاته الطريفة في تأسيس « تفسير » لغوي

(١) انظر في كتاب عدنان الخطيب (الشيخ طاهر الجزائري رائد النهضة العلمية في بلاد الشام ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٧١ — ٧٢) نص الرسالة التي كتبها الجزائري الى تلميذه ، محمد كرد علي بتاريخ ٢٩ جمادى الاول سنة ١٣٣٢ هـ .

(٢) انظر المرجع السابق ، ص ١٦٧ — ١٧٠ .

عمراني مبتكر ، وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك حين استجاب في عام ١٣٣٨ / ١٩٢٠ إلى لطلب توجه إليه به « السيد ساطع الحصري وزير المعارف العامة في حكومة سوريا (سابقاً) » يرغبه في وضع كتاب مدرسي في « تهذيب أخلاق الناشئة الإسلامية » يجمع بين حاجة المربي والمعلم ويستند إلى المنقول والمأثور ، من القرآن والحديث ، ويراعي فيه « المواقف الخطابية » والتأثير في نفوس المخاطبين —فكان من ذلك كتاب (الأخلاق والواجبات) الذي يدور على موضوعات لا يكاد يعد منها ، في الإسلام ، إلاّ ما جاء في (تهذيب الأخلاق) لمسكويه ، وفي (دأب الدنيا والدين) للماوردي ، وفي الجزء الرابع من (الإحياء) للغزالي ، وكلها قديمة « غير وافية بغرض أمتنا العربية التي شعرت بمبلغ الحاجة إلى تهذيب أخلاق ناشئتها على مبدأ ديني قويم مراعىً فيه تغيرات الأزمان ، وتطورات أحوال العمران » [١] .

ولعل أهم ما يميز كتاب (الأخلاق والواجبات) هذا التفكير المنظم المدعوم باستقراء عظيم للنصوص الدينية ، هذا التفكير الذي يرقى من الوحدة الصغرى إلى الوحدة الأكبر إلى أن يدرك الوحدة الكبرى . فالواجبات تبدأ بدائرة (الشخص) ثم ترقى إلى دائرة (العائلة) فدائرة (المجتمع) كله لتنتهي بدائرة (الوطن) . بيد أن الأهم من ذلك هو هذه النظرة « الفعلية » للعمل الأخلاقي . فالأخلاق عند المغربي « أعمال للإنسان » وليست « ملكات أو صفات لنفسه » [١] . ذلك « لأنه لا قيمة في الواقع ونفس الأمر للصفات التي تتصف بها نفس الإنسان ما دمنا لا نرى لها أثراً في المحيط الخارجي » [٢] . فمهما قال امرؤ عن نفسه إنه يحب وطنه وإنه يعتقد بوجوب خدمته والاستماتة في سبيله ، وهو إذا كلف أقل عمل لمصلحته جادل عن نفسه وماري ، أي انخزل عن تأييد تلك المصلحة وتواري ، كان كاذباً في دعوى الوطنية، ولم يكن محباً لوطنه ولا متخلقاً بحب الوطن . وهكذا سائر الأخلاق والفضائل الإنسانية : « فالأخلاق لدى التحقيق أعمال مشهودة تقع آثارها تحت مشاعر الحس ، سواء هي في ذلك قبل أن تصبح عادة للإنسان تصدر عن نفسه بسهولة ، أو بعد أن تصبح عادة له . والأعمال لا تكون « أعمالاً أخلاقية » إلا إذا ارتكزت على « النية والإرادة » المستقرتين في النفس ، فهما اللتان تمنحان العمل صبغته « الأخلاقية » فيتصف بحظ معين من الحسن أو القبح وبدرجة ما من الميزة والاعتبار . والمغربي

---

(١) عبد القادر المغربي : الاخلاق والواجبات ، المطبعة السلفية القاهرة ، ١٣٣٤ ، ص ٥ .

(٢) عبد القادر المغربي : الاخلاق والواجبات ، ص ٢٥ .

يعلق على هذه النظرية نتيجة عملية واضحة وهي أنه لا يجوز أن تكون القاعدة في التربية ، تربية الطفل ، وصف الفضائل والآداب وتربيتها في نفس الطفل وحمله على الاقتناع بضرورتها فحسب ، وإنما ينبغي أن يقرن ذلك بالعمل الخارجي و « الممارسة الفعلية »[1] .

ومع أن المغربي يقر بأن « الخلق أو الواجب الإنساني » يكون تارة شخصياً ، أي متعلقاً بشخص الإنسان وعائداً أثره إليه لا إلى غيره من أبناء نوعه (كالسعي والعمل في كسب المال) ، وطوراً اجتماعياً يتصل أثره ونفعه بغير الإنسان من أبناء جنسه (كالتعاون والتحاب وبذله المساعدة للآخرين) ، إلا أنه يرى أيضاً أن العلاقة بين الطرفين متبادلة أي انـه « قلما يخلو واجب شخصي من أثارة اجتماعية فيه ، كما أنه قلما يخلو واجب اجتماعي من اثارة أو علاقة شخصية فيه » . ومعنى ذلك أن ثمة تكاملاً عضوياً في المجتمع وأن المصلحة تفرض توجيه نشاط الفرد اجتماعياً واعتبار نشاط المجتمع من جهة صالح الكل والفرد في آن واحد . وما « الأخلاق والواجبات » إلا هذا الروح الأدبي أو النظام الأدبي الذي يجعل هذا التوجه ممكناً كما يجعل من أمة ما أمة قد بلغت من الارتقاء غايته ، وذلك تأكيداً لهذا القول الذي عبر عنه بعض علماء الاجتماع : « إنما تتفاضل الأمم في حالة البداءة بالقوة البدنية فإذا ارتقت تفاضلت بالعلم ، ثم إذا بلغت من الارتقاء غايته تفاضلت بالأخلاق »[2]، وهو يسوغ تماماً ما خصت به الشرائع السماوية نفسها من « الأخلاق والواجبات » التي هي الأساس المتين الذي ينبغي أن تبنى عليه سعادة الإنسان وأركان العمران . ولهذا ليس لأحد أن يدهش اذا وجد أن الأخلاق والواجبات الشخصية والاجتماعية تستغرق معظم تعاليم الإسلام ، فإن هذه « الأخلاق والواجبات » هي من خصال الإيمان وأجزائه المتممة له ، وعلى قدر ما يتوافر في الشخص منها تتوافر فيه شعب الإيمان وخصاله . وانه لمن الطبيعي أن نتساءل عن « المصلحة » التي يولدها العمل بهـذه الأخلاق والواجبات ؛ هل هي مصلحة الدنيا أم هي مصلحة الآخرة ؟ والجواب عن ذلك أن الإسلام قد « وفق بين مصلحتي الدنيا والآخرة ، وحض على العمل لهما كلتيهما » وأن الشارع نفسه قد راوح بين أعمال الدنيا وأعمال الآخرة على نحو

(١) المصدر السابق ، ص ٢٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٨ .

يمهد بين يدي أتباعه « سبيل التكامل الجسمي والنفسي » للوصول الى السعادتين : سعادة الدنيا وسعادة الآخرة . « فهو لم يجعل للجسد سلطة على الروح حتى تفنى فيه ويصبح الإنسان مادياً محضاً ، ولا للروح سلطة على الجسد بحيث يفني فيها ويصبح مخلوقاً غريباً عن هذا العالم » . ونحن اذا تأملنا في أسباب سقوط الأمم واعتلائها وجدنا « أن سقوطها لم يكن إلا أثراً من آثار اقتصارها على العمل لأمر دنياها وحدها ، أو أمر آخرتها وحدها ، وأن اعتلاءها ناتج عن اعتدال الأمرين وتوازن الكفتين ، والتمتع بكلتا الحسنتين » .

لكن ما هو مصدر الأفعال الخلقية ؟ أنه « عاطفة الخير » المغروسة في النفس الإنسانية » على مراتب ودرجات ، ويعادلها « البر » . وقد سُمِّيَ كلاهما بـ « الواجب» من حيث إن فعلهما هو مما لا مندوحة عنه ولا مفر منه ، أي واجب . وهذه الأفعال « الخيرة » أو « البرة » لا تكتسب صفتها الخلقية إلا بالنية والقصد كما سبق الإلماع إلى ذلك ، أي بإرادة الخير وفعله بسائق من النفس في حب الخير لا بتأثير مؤثر خارجي عنه . وهذا السائق الداخلي يسمى أحياناً « الضمير والوجدان » أو « الشعور بالواجب » أو « القانون الذاتي » وهو يغلب في البشر حين تتكامل عندهم التربيتان : الدينية والاجتماعية ، كما هو عند « خواص المتدينين » و « طبقة الأبرار والصديقين » فإنهم يعملون الخير لذاته ، ويعبدون الله لذاته ولأنه يستحق العبادة لا لرغبة في الجنة أو لرهبة من النار [1] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٦-٣٧ . وقد أدلى الاصلاحي السوري الدكتور صلاح الدين القاسمي (١٣٠٥ هـ - ١٣٣٤ هـ) - وهو معاصر للمغربي قضى في ريعان شبابه - بنظرية « حيوية » مناهضة تماماً لهذه النظرية (الكانتية) التي يعبر عنها المغربي، فهو يرى « أن الامة لا تحصل على قبول نظام من الانظمة ما لم ينطبق على عاداتها وحاجاتها ويضمن بقاءها ورقيها ، ولا تكلف بأن تأتي بعمل من الاعمال ما لم يكن لها من نفسها باعث يضطرها الى أدائه ، كأن تقنع بأن لها فيه نفعاً وخيراً ، ولا يطلب منها أن تنتهي عن أمر ما الا اذا كان لها رادع او وازع يربأ عن غشيانه ، وتقتنع بأن لها فيه خيراً أو شراً . و « كل اصلاح يأتي الامة على غير هذا الناموس يكون صورياً عرضياً .. ولا يؤثر في الامة أثره الحقيقي الطبيعي المطلوب » . ذلك أن «في التاريخ الطبيعي ثلاثة نواميس : أحدها ناموس الانطباق ، وثانيها الانتخـاب الطبيعي وبقاء الانسب ، وثالثها ناموس النشوء والارتقاء وهو نتيجة لهما ». وهذه النواميس « كما تنطبق على حياة الامم المادية فكذلك تنطبق على حياتها الاجتماعية والسياسية » مقالة : (الحكومة والامة ، الى دعاة الاصلاح) من كتاب الدكتور صلاح الدين القاسمي ، ١٣٠٥ - ١٣٣٤ ، آثاره (صفحات من تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين) قدم له وحققه محب الدين الخطيب ، المطبعة السلفية ومكتبتها بمصر ، ١٣٧٩ / ١٩٥٩ ، ص ١٠٤ - ١٠٥ .

أما معرفة الخير من الشر والتمييز بينهما فيرى المغربي أنها أمر « مركوز في فطر البشر» وأنها تكاد تكون «بديهية» لدى من كانت فطرهم سليمة وأمزجتهم مستقيمة. وعلى الرغم من أن ممارسة الخير عمل شاق إلا أن التربية والعناية والتعويد منذ زمن الحداثة والصغر تسهل هذه الممارسة وتدفع إليها .

إن القيم الأخلاقية ـ الاجتماعية تدور عند المغربي ، كما سبقت الإشارة، على قطبي « الواجبات الشخصية » و « الواجبات الاجتماعية » . ومع أن هذه القيم هي بالاجمال قيم « إيجابية » إلا أن بعضها لا يقدر حق قدره إلا بمضاداته « السلبية » . ومن الطبيعي ، لدى المغربي ، أن يكون الحث على الواجبات الإيجابية متضمناً في الوقت نفسه حثاً على التنكب عن فعل مضاداتها . ففضائل الصبر والشجاعة « الشخصية » التي لا يحييها في نفس المرء إلا « الأمل » ، تقتضي بالضرورة ، لكي تؤتي أُكُلَها الاجتماعية ، نبذ ما يضادها ويميتها أي اليأس ، نقيض الأمل . والعمل والسعي يوجبان من حيث هما واجبان شخصيان إيجابيان نبذ الكسل والتواكل اللذين يعبران عن قيمتين سلبيتين ، أما الصدق فيلزم بالتنكب عن الكذب ، وهكذا . والأمر نفسه يقال عن الواجبات الاجتماعية كالاتحاد والفرقة ، والتعاون والتحاب ، والعدل والظلم . فالمغربي لا يكتفي بترسيخ معاني الواجبات الشخصية والاجتماعية الإيجابية وإنما يكشف من خلال تحليلاته للمفاهيم عن الجوانب السلبية في بعض القيم السائدة ، مدعماً تحليلاته وانتقاداته دوماً بالنصوص الدينية . ونحن نستطيع من خلال متابعتنا لهذه المفاهيم أن نلاحظ أنه يعتبر القيم التالية قيماً أخلاقية شخصية إيجابية : الصحة والتداوي ، النظافة والطهارة (وكلاهما يتصل بالجسم) ، العلم والعقل ، الصبر والشجاعة ، الاعتدال ، الصدق ، الحياء والاحتشام ، الأمل (وكلها تتصل بالنفس) ، العمل والسعي ، الزراعة والصناعة ، الكسب والتجارة ، الاقتصاد (وكلها تتصل بنمط العيش) . وهو يعتبر القيم التالية قيماً أخلاقية شخصية سلبية : الغضب ، الكذب ، اليأس ، التواكل ، الإسراف . أما القيم الاجتماعية فيعد منها : الاتحاد والتعاون ، والتحاب ، والرحمة ، والشفقة ، والرفق بالحيوان ، والصدقة ، والزكاة ، والأمانة والعهد ، والجهر بالحق ، والعدل . وأخيراً يدخل في عداد القيم الاجتماعية السلبية مضادات تلك ، وعدداً آخر من القيم كالحقد والحسد والغيبة والنميمة والنفاق

والرياء[1] . وبين القيمة الشخصية ، والقيمة الاجتماعية ، تقع « الواجبات العائلية » التي تتصل بعلاقة الزوج بالزوجة ، وبالنكاح والطلاق والذرية والأولاد وبالنساء والأيتام . وحول الجميع وفوق الجميع يأتي الوطن — وحبّه من الإيمان — وهو يتطلب « واجبات مدنية » تتبدّى في حبه والدفاع عنه وفي إقامة حكومة تعمل لمصلحة الأمة داخل اطار العدل والشورى والنصح والطاعة [2] . والمغربي هنا يبـــدو أقرب إلى « المحافظة » منه إلى « الإصلاح الجذري أو الثوري » . فهو على الرغم من أنه يشجب الاستبداد والتعدي على حقوق الرعية ومصالحها في الداخل وفي الخارج إلا أنه يبدو وكأنه يكتفي بـ « النصيحة » تسدى إلى الحكام لتحذرهم من « الثورات الاجتماعية والمؤامرات الاشتراكية » وتدفعهم إلى إقامة العدل والحق [3] ، كما يكتفي بتحذير أرباب الأموال « من حقد الصعاليك وتألبهم عليهم ومد يدهم بالسوء اليهم » ويحثهم على أن « يؤدوا حقوق إخوانهم الفقراء » في هذه الأموال دفعاً لبـــلاء الصراع الاجتماعي بين الأغنياء والفقراء الذي أشار إليه الحديث : «ويل للأغنياء من الفقراء». ومن الواضح أنه يرى أن «الزكاة» مقرونةً بمواساة العمال وعدم تحميلهم فوق طاقتهم وبأن يكون لهم « نصيب صالح من كسب أيديهم وثمرة أتعابهم » — تكفي لتلافي شرور الاجتماع الإنساني ولحل مسألة (عمال المعامل) التي يعاني منها الغرب ، ولوضع أساس ثابت في توزيع الثروة يـــتم عن طريقه « التوفيق بين الأغنيـــاء والصعاليك» [4] ، أما الحاكم الذي يتلاعب بصالح الأمة فيرى المغربي وجوب نصحه والأخذ بحُجْزَته عن التمادي في عملـه . فإذا لم يتيسر للأمة ذلك فإن عليها الصبر عليه « خشية النزاع وتفرق الكلمة وضياع الوطن بجملته » . ومع ذلك فإن المغربي يرى أنه لا عذر لأحد في « السكوت » إذا صدر عن الحاكم جور أو أثرة ، كما يرى من جانب آخر أن (مجالس النواب) و (صحف الأخبار) يسهلان طرق انتقاد الحكام الظالمين أو الخائنين وهتك أسرارهم والكشف عن عوارهم [5] .

لكن المغربي — وإن كان أقرب إلى المحافظة « في القضايا السياسية » — قد تميز

---

(١) عبد القادر المغربي : الاخلاق والواجبات ، ص ٤١ — ٩٦ ، ص ١٢٢ — ١٨٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٠١ — ١١٩ ، ص ١٨٧ — ٢٠١ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٩٣ .
(٤) المصدر السابق ، ص ١٥١ ، ص ١٣٩ .
(٥) المصدر السابق ، ص ١٩٧ .

بروح تجديدية جريئة في القضايا الاجتماعية التي ألبت الأوساط الدينية والجماهيرية على أصحابها ، وخاصة مشكلة « تحرير المرأة » . فقد كتب في عام ١٩٠٦ وعام ١٩١١ مقالات شكا فيها من أوضاع المرأة وأيد جل ما كان قد ذهب إليه قاسم أمين في (تحرير المرأة) و (المرأة الجديدة) وإن كان قد أخذ عليه تصويره للحجاب الشرعي بما عليه النساء في أوروبا وأميركا ، بينما الحقيقة هي أن الحجاب الشرعي هو « واسطة » بين سفور نساء الغرب وحجاب نساء الشرق الكثيف المعروف . أما تعليم المرأة ونشلها من هوة الجهل ، واقرار حق التملك والاستقلال وحرية التصرف والإنتاج لها فأمور دافع المغربي عنها بحماسة لا تقل عن تلك التي ميزت قاسم أمين[1].

ويقرب تماماً من فعالية الشيخ المغربي فعالية شيخ شامي آخر معاصر له هو مصطفى الغلاييني الذي رأى هو أيضاً أن ضعف « التربية » ، و « فساد الأخلاق » هما السببان الرئيسيان في الانحطاط الذي يعاني منه العرب والمسلمون في العصر الحديث . ومع أن الغلاييني قد نشط نشاطاً سياسياً واسعاً من خلال جمعية « الاتحاد والترقي » أولاً ثم من خارجها بعد ذلك إلا أنه لم يكن يعتقد أن الترقي ينال من طريق الحكومة أو السياسة أولاً . إن عكس ذلك هو الصحيح : أي أن النهوض السياسي لا يتم إلا إذا بدىء أولاً بتغيير « نظام الاجتماع والأخلاق » حتى يكون للأمة « استعداد » لتلقي ما يراد ايجاده ، يقول : « نهوض الأمم وقعودها ، وتقدمها وتأخرها ، وحفظ كيانها وانهيار مكانتها ، كل ذلك أثر من آثار أخلاقها ، ومفعول من مفعولات صفاتها ، وتلك قاعدة أجمع على صحتها علماء الأخلاق والاجتماع ، وعول عليها أهل العمران والسياسة ، فحيث وجدت الأخلاق الصحيحة وجدت الفضيلة ، وحيث ركزت الأعمال على دعائم القلوب الحرة ، وبنيت على أسس الوجدانات الفاضلة ، فهناك الأمم الراقية والشعب الحي ، وحيث فسدت الأخلاق وتقوضت دعائم الطباع الحرة ، فهناك الشعوب السافلة والأمم المنحطة »[2] وإن الأمة التي تثور فيها ثائرة الإصلاح السياسي قبل أن يتقدمه « الاصلاح الأخلاقي وثورة الفلاسفة وأهل التربية»

---

(١) عبد القادر المغربي : (كلمتنا الاستاذ المغربي في السفور وا لحجاب)وكتاب(محمد والمرأة) ، وانظر ايضاً د. محمد اسعد طلس : محاضرات عن الشيخ عبد القادر المغربي ، معهد الدراسات العربية العالية ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٥١ — ٥٢ .

(٢) مصطفى الغلاييني : اريج الزهر (الثورة الأدبية ، و ثورة الاخلاق والمبادىء) . المكتبة الاهلية ، بيروت ، ١٣٢٩ / ١٩١١ ، ص ١٧٧ .

ستلاقي من أمرها ويلاً وثبوراً ولن تجني من الدستور والحرية والقوانين السياسية شيئاً لأنها ، بسبب تحكم « العادات » والأخلاق الفاسدة فيها ، لن تلبث أن ترتد إلى الوراء أي إلى عادات « الدور البائد » والقهقرى . ان الأخلاق هي المبدأ والأصل في كل إصلاح ولا قيمة ولا نفع لأي من القوانين إن لم تكن نفوس الشعب « مستعدة » لما يحتويه من الأحكام والمواد : أما الظلم والاستبداد فإنهما لا يجدان لهما مأوى إلا في أمة انحطت أخلاقها وتربيتها . وذلك أن « الحكومة هي تابعة للأمم رقياً وانحطاطاً . بحكم الضرورة ، لأن الحكومة هي صورة أفراد الشعب المحكوم ومثاله وخلاصته ، اذ هي منه وله على كل حال . فان اتفق أن الحكومة كانت أرقى من الأمة فلا تلبث أن تنحط وتتقهقر إليه والعكس بالعكس : « كما تكونون يولى عليكم » . فان كانت الأمة مستقيمة ميالة للعدل والحرية والفضائل حكمت بحكومة لا عوج فيها ولا استبداد ولا جور ولا رذيلة ، وإن كانت جاهلة فاجرة لا يريد أفرادها العدل ولا يخضعون للحق ، حكمت بحكومة جاهلة فاجرة ظالمة مستبدة عوجاء ، لا تميل للحق ولا تخضع للعدل » . والخلاصة « ان أخلاق الأمة ، ان خير وإن شر ، تنطبع في مرآة وجدان الحكومة . فان أرادت أمة أن يكون لها حكومة عادلة ودولة قوية ، فعليها بإصلاح أخلاق أفرادها وتعويدهم الفضيلة والحرية الصحيحة وغير ذلك من الصفات والملكات العادلة » [1] . وهذا الموقف هو الذي يسوغ لمصطفى الغلاييني عدم الاعتماد على الجهاز السياسي أو الحكومة في الإصلاح الاجتماعي ، وتحبيذ « الاعتماد على النفس » وعلى « المشروعات الفردية » التي يقوم بها الأغنياء أو مجموع الأمة في هذا الغرض ، يقول : « كثير من الناس يهملون شؤونهم الخاصة كتعليم أبنائهم وتشييد المدارس والمعامل وغير ذلك اعتماداً على الحكومة ، ولو عقلوا لأقلعوا عن هذا الفكر ، لأن الأمة التي تعتمد على الحكومة في مثل ذلك هي أمة متقهقرة ساقطة ، والأمم الراقية هي التي تشيد المدارس وتنشىء المعامل والمصانع غير متكلة على حكومة ولا معتمدة على حاكم » [2] . وقد يبدو لنا هذا القول غريباً جداً ــ وهو كذلك حقاً ــ لكن الغلاييني قد الجىء إليه في الواقع بسبب الإحراج الذي كان ماثلاً أمامه في سنوات « الانقلاب العثماني » : فالدولة مشغولة من جانبها بالمسألة الشرقيــة

---

(١) مصطفى الغلاييني : أريج الزهر (الاستقلال الشخصي أو الاعتماد على النفس)، ص ١٥٦ – ١٥٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٥٦ .

وحروبها ، وهي بالتالي لا تستطيع أن تلتفت إلى العمران، والتقدم الاجتماعي والعمراني من ناحية ثانية أمر لا مفر منه من أجل دفع خطر الانحطاط وتحقيق القوة والمنعة . فإذا كان « جهاز الدولة » عاجزاً عن التصدي لطرفي الصعوبة فلم يبق ، من أجل تحقيق التقدم الاجتماعي والعمراني ، إلا الاعتماد على الطاقات الفردية . ولما كانت الدولة قد أصبحت عاجزة أيضاً عن تأمين الحياة وحقوقها للأفراد فإنه لم يعد ثمة أمام هؤلاء الأفراد إلا أن يعتمدوا على أنفسهم، أي أن على علوم « التربية » ممثلة في « المدرسة » وفي المصلحين أن تجعل من ملكة « الاستقلال الذاتي » معتمدها في انشاء الأفراد منذ الصغر فإن هذا الاستقلال هو خير رأس مال يمكن أن يعتمد عليه الفرد في مكافحة أهوال الحياة وفي تذليل صعابها . وهذا ما يفسر لنا في الحقيقة نمو « النزعة الفردية » ، نزعة « الاستقلال الذاتي » والاعتماد على النفس ، لدى أوائل المفكرين العرب المسلمين المحدثين ، وهي نزعة تتعارض صراحة مع ما كانوا يميلون الى تقريره من ضرورة تحقيق نظام قائم على « التكامل الاجتماعي » يفترض بطبيعته نبذ التمركز حول الذات وتضخم الانا الفردي . والحقيقة أنه على الرغم من الحاح هؤلاء المفكرين على مبدأ التكامل « الاجتماعي » هذا، وعلى الرغم من تفضيلهم المستمر لنزعة « المعريين » على نزعة « الفراسيين » [1] ، إلا أنهم لم يفلحوا ، بالاجمال ، في رفع هذا التناقض بين المبدأين ، كما أنهم ضعفوا باستمرار ، خلا بعض المتأخرين منهم، أمام سحر الامكانيات والطاقات التي يمكن أن يولدها فكر يفسح المجال لفعالية ذاتية حرة ، فكر غذاه بلا شك الأدب الفرداني الغربي الذي تسرب إلى الأقطار العربية في العصر الحديث ، وتراث أدبي وعلمي عريق تحتل فيه القيم الفردية مكانة أرحب وأوسع من تلك التي تحتلها القيم الجماعية .

ومهما يكن من أمر فإن منهج هؤلاء المفكرين الاجتماعيين ، كما يبدو بصورة خاصة لدى الغلاييني ، قد انطوى على فضيلة علمية تربوية بديهية هي قيامه على أساس

---

(١) « المعريون » هم الذين يجعلون شعاراً لهم قول ابي العلاء :

فلا هطلت علي ولا بأرضي ... سحائب ليس تنتظم البلادا

و « الفراسيون » هم الذين يتابعون أبا فراس الحمداني في قوله :

معللتي بالوصل ، والموت دونه ... اذا مت ظمآناً فلا نزل القطر

انظر عبد القادر المغربي : الاخلاق والواجبات ، ص ١٣٣ ، ومصطفى الغلاييني : عظة الناشئين ، ص ٣٨ .

« امكانية التقدم في الإنسانية » وقابليتها للتغير بفعل « التربية » . صحيح أن نمط التغير هنا « مثالي » يأخذ شخصية الإنسان من طرفها الأعلى ، الفكري ، لا من قاعدتها السفلى، المادية ، لكنه يظل مكتسباً لهذه الميزة المنهجية التي تستبعد مقدماً كل حتمية راديكالية صارمة في بناء وتوجيه أعمال الإنسان وشخصيته ، وتفسح مجالاً كافياً لعملية البناء . فالغلاييني مثلاً يعتقد أن الإصلاح أو الترقي أو التقدم يتحقق ما بين نقطتين : « القابلية » من طرف أول و « الفاعلية » من طرف ثان ، فإن عدم أحد هذين الطرفين بطل العمل . أما « القابلية » فهي هذا الاستعداد للخير والشر ، أو الترقي والتدني ، أو لهذا العمل أو ذاك من الأعمال أو الصنائع . وهذا الاستعداد مغروس أصلاً في الإنسان ، وعلى درجات تتفاوت عند هذا الفرد أو ذاك ، في صورة « ميول » قابلة لان تنمّى بتدخل فاعليات أو قوى هي وسائل تربوية وظيفتها التقدم في تحقيق الاستعدادات وايصالها إلى أهدافها النهائية [1] . لا شك أن هذه النظرة لا تخلو من حتمية أولية « جزئية » لكنها تنطوي أيضاً على مبدأ جدوى الوسائل الإنسانية في التقدم بالطاقات الإنسانية إلى أبعد مدى ممكن لها . وليس من المؤكد على أي حال أن الحس الفلسفي لدى الغلاييني قد أدرك الصعوبات النظرية والعملية لهذه الفكرة لأنه قد تبنى في بعض مقالاته الأخرى « نظرية روسو » التربوية صراحة ، بعد أن ربطها بالحديث النبوي «كل مولود يولد على الفطرة»، فقال ان الإنسان يولد طاهراً مبرأ من كل عيب ، نقياً من كل شائبة ، وإنما ينحرف عن الجادة وينطبع فيه ما لم يخلق لأجله بما تلقنه من التعليم وما ينغرس فيه من التربية [2] . ولكنه في كل الأحوال يرضى لنفسه قولاً أن يكون مدار الترقي والتدني على التربية والتعليم أي على تهذيب الأخلاق الكافل لاستئصال « السل الاجتماعي » الذي يتمثل في كل تربية فاسدة .

وليس ثمة شك في أن هذا الاعتقاد هو الذي دفع الغلاييني إلى أن يكتب، كالمغربي ، بل قبل المغربي بسنوات ، مجموعة من المقالات الأخلاقية الاجتماعية هي «شذرات» أو « عظات » نشرها في (جريدة المفيد) تحت عنوان « عظة الناشئين »[3] ، قصد فيها إلى تربية الأحداث وإلى غرس مجموعة من الفضائل الشخصية والاجتماعية

---

(١) المصدر السابق ، (القابلية والفاعلية) ، ص ١٦٥ – ١٧٠ .

(٢) المصدر نفسه ، (السل الاجتماعي) ، ص ١٩٦ .

(٣) مصطفى الغلاييني : عظة الناشئين ، المكتبة الاهلية في بيروت (١٣٣١ / ١٩١٣) ، الطبعة التاسعة ، ١٣٧٠ / ١٩٥١ .

والوطنية في نفوسهم مثل الإقدام والصبر والإخلاص والرجاء والاعتماد على النفس والتعاون والحرية والوطنية ... وإلى شجب مجموعة أخرى من الرذائل كالنفاق والجبن والتهور والترف والغرور والحسد ... الخ . كما أن مثل هذا الاعتقاد نفسه هو الذي دفع رفيق العظم ، قبل الغلاييني والمغربي كليهما ، إلى وضع كتاب للناشئة الإسلامية يدير الإصلاح على محور أخلاقي ـ اجتماعي ـ سياسي تكون « التربية على أصول الفضائل الإسلامية التي أهمها استقلال العقل والارادة » و « توحيد الكلمة على مبادىء الشريعة » هما أساسه وعماده [1] . ومن الواضح أن ظهور هذه المؤلفات التربوية ـ الأخلاقية ـ الاجتماعية التي تتجه جميعها إلى « الناشئة » لا تعني ، عند مطلع القرن الحالي ، ومنذ الانقلاب العثماني خاصة ، إلا الشعور بأن دوراً جديداً كل الجدة ينتظر العرب والمسلمين ، وأن أبناء هذا الدور لا يمكن أن يكونوا أولئك الذين ينتمون إلى العهد القديم ، وإنما الناشئة الذين ينبغي أن يلقنوا أخلاق جيل جديد يستطيع هو وحده أن يدرك من التقدم والترقي فوق ما أدرك سابقوه اللذين مارسوا أخلاقاً سلبية تماماً لم تنفع في اخراج الأمة والوطن من هوّة الانحطاط ، أما تلك التي نجحت في احداث التغيير و «الهدم» فقد آن لها أن تفسح المجال لأخلاق البناء والتعمير .

ولعل هذا هو الذي شجع عدداً كبيراً من الكتاب المسلمين على الإلحاح على خطورة العامل الأخلاقي التربوي ، ليس في عملية الهبوط والتأخر فحسب ، وإنما أيضاً وبصورة أخص في عملية التقدم والترقي . ويكفي أن نذكر من بين هؤلاء الكتاب والمصلحين شكيب أرسلان من المشرق العربي ، والشيخ عبد الحميد بن باديس من المغرب العربي .

كان شكيب أرسلان (١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م ـ ١٣٦٦ / ١٩٤٦م) رجل « المسائل السياسية » بالدرجة الأولى : المسألة الشرقية ، والمسألة الإسلامية ، والمسألة العربية . وكان بلا شك واحداً من أولئك المثقفين « الذين حاولوا أن يطبقوا مبادئهم النظرية عملياً ، بالكتابة ، وبالعطاء ، وبالجهاد أيضاً » . ولقد تردد ما بين الفكر السياسي والفكر الديني والفكر الأخلاقي . غير أنه قد بدا له في النهاية ، بعد أن شهد سقوط

---

(١) رفيق العظم : الدروس الحكمية للناشئة الاسلامية ، المطبعة الوطنية بدمشق، الطبعة الثانية ، ١٣٢٨ هـ .

الدولة العثمانية ، وقد كان واحداً من أنصارها العرب المخلصين ، وبعد الحرب الإيطالية ــ الليبية ، وبعد وقوع الأقطار العربية تحت الاحتلال الفرنسي والبريطاني ، بدا له أن الانحطاط الذي لا يكف العرب المسلمون عن الاندفاع فيه يرجع جوهره إلى علل أخلاقية ، وأن الأسباب التي بها نهض العرب وتقدموا قد أصبحت مفقودة تماماً من حياتهم . فالنصوص الدينية لم تتغير والقرآن لم يتبدل ومع ذلك فالإسلام والمسلمون في تخلف عجيب . فأين تكمن العلة إذن : انها تكمن في واقعة بسيطة معقدة في آن واحد هي أن المسلمين قد « تغيروا » وأن أحوالهم بالتالي لن تعود إلى طبيعتها الأولية إلا بأن يحققوا من جديد تغييراً جوهرياً في أنفسهم . وهذا التغيير لا بد أن يكون أخلاقياً .

ويعدد شكيب أرسلان هذه « الرذائل الأخلاقية » التي وجهت المسلمين نحو الهاوية فيذكر منها ، في مقابلة بين حالهم وحال الافرنج ، فقد الحماسة للتضحية والفداء بالنفوس وبالنفائس [1] ، لا بل إقدام بعض المسلمين على « خيانة دينهم ووطنهم صراحة كما حدث في المغرب لفئة خذلت « الريفيين » وتألبت على (محمد ابن عبد الكريم) ممالئة الفرنسيين والاسبانيول ابتغاء الحظوة عندهم ، وكما جرى في سورية يوم الثورة على فرنسا ولمجاهدي فلسطين الذين يقاتلون الانكليز من أجل الابقاء على عروبة فلسطين ، أو كالذي كان يقدم عليه بعض خونة المغرب من وزراء أو مفتين من تأييد لدعوة الفرنسيين لاخراج (البربر) من الإسلام وللاستقلال بـ« الظهير البربري »[2] . ثم ان من أعظم أسباب تأخر المسلمين الجهل أو العلم الناقص ، وفقد الفضائل الأخلاقية والعزائم التي حمل القرآن عليها سلف الأمة ، وفساد أخلاق الأمراء بصورة خاصة فضلاً عن فساد أخلاق العلماء المتزلفين لأولئك الأمراء ، المتخذين من العلم ، مهنة « للتعيش » والجاعلين من الدين « مصيدة للدنيا » . والجبن والهلع هما أيضاً من أعظم عوامل تقهقر المسلمين ، وإليهما انضم اليأس والقنوط . ولعل هذه العلة هي أخطر ما حل بالمسلمين من مفاسد ، فقد أورثتهم الاعتقاد بأن الافرنج هم الاعلون على كل حال وانه لا سبيل لمغالبتهم بوجه من الوجوه .

---

(١) شكيب ارسلان : لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ، (١٩٣٠) مطبعة البابي الحلبي بمصر ، الطبعة الثالثة ١٣٥٨ ، ص ١٦ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٤ وما بعدها .

ودعّم هذا الإحساس لديهم أولئك « المسلمون الجغرافيون» الذين يتزلفون إلى الأجانب ويتباهون بسياستهم « اللادينية » ، وقول بعض السفهاء انه لا قبل لأحد بالتصدي للاوربيين لأنهم مالكون لآلات القتال الحديثة ، مما يقلب الحقائق والواقع لأنـه « ليست الدبابات والطيارات والرشاشات هي التي تبعث العزائم وتوقد نيران الحمية في صدور البشر ، بل الحمية والعزيمة والنجدة هي التي تأتي بالطيارات والدبابات والقنابر » ، فما هذه الا مواد صماء والمادة لا تقدر أن تعمل شيئاً من نفسها، وإنما الذي يعمل هو الروح والفكر والعزيمة والارادة التي يقوم عليها بالذات العلم الحديث[1].

ولكن الحقيقة هي أن المسلمين قد وهنوا وبخلوا وعزت عليهم الحياة وأصبحوا « غثاء كغثاء السيل » في قلوبهم وهن وحب للدنيا وكراهية للموت ، أي بخل وجبن يتخطيان مجرد « انكسار القوى المعنوية » إلى حالة مرضية تشل الجسم والعقل معاً . وفوق هذا كله جاء « الجمود على القديم » ليعزز انحطاط المسلمين وليولد بدوره «التفرنج» الذي يميل المصابون به إلى إنكار ماضيهم وإلى الزعم بأن آباءهم كانوا « سافلين » وبأنهم منهم بريئون ، مع أن « الافرنج » أنفسهم يحرصون كل الحرص على قومياتهم وعلى ثقافاتهم وآدابهم ومنجزات أممهم ، كما يبدو ذلك بوضوح لدى الانكليز والفرنسيين والالمان وغيرهم . ولو كان هؤلاء العرب « المسلمون الجغرافيون » يحترمون أنفسهم لاقتدوا باليابان التي تبنت المدنية الغربية وجملة منجزاتها العصرية دون أن تستجيب لنداء التفرنج أو أن تتخلى عن شخصيتها ودون أن تنبز مع ذلك بـ « الرجعية » أو « الارتجاعية » ، ولكان لهم في « شبان اليهود » وأقوال (وايزمان) رئيس « الجمعية الصهيونية » عبرة ودروس ، فانهم يجاهدون لاحياء اللغة العبرية التي لا يعرف مبدأ تاريخها ويحرصون على أن تكون « اللغة الجامعة لليهود » الباحثين عن انشاء وطن قومي لهم في فلسطين . والحقيقة هي أن هذا الجمود على القديم — الذي يشهر الحرب على العلوم الطبيعية والفلسفة وفنونها وصناعاتها بحجة أنها « من علوم الكفار » — ليس من الإسلام في شيء ، لا بل انه سعي صريح في بوار ملته وحطها عن درجة الأمم الأخرى ، أما الجمود الذي يتبلّر في رد حالة التقهقر نفسها إلى « القضاء والقدر » وبالتالي في تحبيب الكسل والتنكب عن العمل إلى كثير من المسلمين فإنه باطل بصريح الآيات القرآنية لأن الإسلام هو دين العمل والكدح والسعي وليس فيه مكان « للتوكل والتسليم » إلا بجانب قصد العمل وتحقيقه . إن الإسلام هو من

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٥٣ — ٥٤ .

أصله ثورة على القديم الفاسد وجبّ للماضي القبيح وقطع لكل العلائق مع غير الحقائق ، وكل ما « يفيد المجتمع الإسلامي ، من علوم وصناعات ، هو مما ينبغي الترحيب به»، « وكل علم يفيد الاجتماع البشري » يدخل في العلوم الدينية إن لم يكن ذلك مباشرة فمن حيث النتيجة (١) .

ويخلص شكيب أرسلان إلى القول ان من أشد الأمراض الاجتماعية وأخبث الآفات الروحية التي يعاني منها المسلمون في عصر الانحطاط « الأخير » ، فقدهم كل ثقة بأنفسهم فقداً يحول بينهم وبين أن يضارعوا الأوربيين في ميادين الحياة ويثبطهم عن ذلك ظناً منهم بأنه ما من صراع بين المسلم والأوربي إلا سينتهي بمصرع المسلم ولو طال كفاحه ، حتى لقد صار هذا الشعور بالعجز مرض « استخذاء » و « آفة ذل » وحالة من الشعور بـ « عدم قابلية المسلمين » للقيام بمشروعات عمرانية ومادية كتلك التي يقوم بها الأوربيون . ومن الطبيعي أن يولد ذلك « الحبوط » الإسلامي اعتقاداً بأن كل مشروع عمراني لا بد له لكي ينجح من « أركان افرنجية » ، فكان لا بد من أجل تحطيم هذه العقيدة المشؤومة أن ينبغ رجال من أمثال محمد طلعت حرب في مصر فيباشر بمشروع انشاء « بنك مصر » الوطني ، وأمثال أحمد حلمي وعبد الحميد شومان اللذين أسسا في فلسطين «البنك العربي» و«البنك الزراعي » وعدداً من الصناعات النسيجية والفنية والسياحية ، مما قلب التوقعات السائدة حول قدرة المسلمين على الاستقلال بمشاريع مادية بناءة (٢) . واذا دل هذا على شيء فإنما يدل على أن النهوض والترقي إنما يكونان بفضل هذه الفضيلة الأخلاقية التي يسميها المحدثون بـ « التضحية » ، أي الجهاد بالمال والنفس ، لا على مستوى العلم والأمل فحسب ، وإنما على مستوى العمل والدأب والإقدام بوجه خاص (٣) ، بيد أن هذا كله لا يعني عند شكيب أرسلان سوى القول ان الفضائل الأخلاقية — وعلى رأسها فضيلة التضحية — تمثل الوسيلة الرئيسية للتقدم ، أما معيار هذا التقدم فهو من غير شك أوسع من ذلك ؛ انه يتمثل في «النهضة العلمية» التي إذا وجدت «جاءت سائر النهضات

(١) المصدر نفسه ، ص ١٠٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٤ — ١٥٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦٦ .

من سياسية وعسكرية واجتماعية واقتصادية ... الخ ، آخذاً بعضها برقاب بعض»[1]. لكن السعي في طلب العلم وتطبيقاته هو أيضاً في ذاته فضيلة أخلاقية أساسية .

لا شك أن مختلف « أسباب التأخر » التي يشير إليها شكيب أرسلان ليست عللاً حقيقية بقدر ما هي أعراض للعلة الحقيقية ، التي تظل مع ذلك انحسار المبادىء الأخلاقية أو التربية الأخلاقية من حياة المسلمين . ومن الواضح أن شكيب أرسلان قد لمس في تحليلاته جانباً مما سبق أن أشار إليه الكواكبي في (أم القرى) ، لكنه يبدو أكثر قرباً منه من الوقائع الملموسة والأمثلة المحسوسة المستقاة من حياة الأقطار العربية والإسلامية ، وذلك على الرغم من منطلقاته الفكرية المثالية التي لم تجد لها فرصة للتطبيق العملي فظلت بالتالي بعيدة عن كل أثر اجتماعي شامل ومحصورة في مشروع فردي وفي حدود الإشكالية القديمة للنهضة كما تجلت في القرن التاسع عشر .

والحقيقة هي أن ما أنجزته « جمعية العلماء المسلمين الجزائريين » بريادة الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٣٠٨ / ١٨٨٩ — ١٣٥٩ / ١٨٤٠) يمثل خير تمثيل الصورة التي يمكن أن تتخذها الدعوة إلى النهضة من خلال العلم والتربية الأخلاقية . فقد اعتمدت هذه الدعوة في أسسها النظرية على أن « العلم الصحيح والخلق المتين هما الأصلان اللذان ينبني عليهما كمال الإنسان » ، وأن الإصلاح ذو شقين مترابطين : التعليم من ناحية ونبذ الجمود والأوضاع « الطرقية » والجغرافية كنتيجة للعلم والتعليم من ناحية ثانية . فبهذا المنهج يمكن « ترقية المسلم الجزائري في حدود اسلاميته ، التي هي حدود الكمال الإنساني ، وحدود جزائريته التي بها يكون عضواً حياً عاملاً في حقل العمران البشري »[2] . وحدود «عروبته» التي تمنحه مع « الجزائرية والإسلامية والإنسانية » الشخصية التاريخية الثقافية المميزة[3] ، والشيخ ابن باديس صريح كل

---

(١) المقتطف : النهضة الشرقية الحديثة (رأي شكيب ارسلان) يناير ١٩٢٧ ، ص ١٠ — ١٥ وفبراير ١٩٢٧ ، ص ١٣٧ — ١٤٣ .

(٢) آثار ابن باديس : اعداد وتصنيف عمار الطالبي، المجلد الاول : ص ٣٦٥. والجزء الثاني من المجلد الثاني ، ص ٣٥٨ — ٣٦٩ ، دار مكتبة الشركة الجزائرية . الطبعة الاولى ١٣٨٨ / ١٩٦٨ ، (وجريدة الشهاب) ج ١ ، م ١٢ ، ص ١ — ٤ (١٣٥٥ / ١٩٣٦) .

(٣) تدور « الاصالة الشخصية » للامة عند ابن باديس على محاور « الجزائرية » و « العربية » و« الاسلامية » و « الانسانية » . و « الجنسية القومية » للامة الجزائرية تتسع لتتحد بـ « الجنسية القومية العربية » و« بالاسلام » و« بالانسانية » . وقد دافع ابن باديس عن دعوة شكيب ارسلان الى الوحدة العربية=

الصراحة في القول ان « صلاح التعليم أساس الإصلاح » لأن التعليم هو الذي « يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته وما يستقبل من عمله لنفسه وغيره »[1]. كما أنه صريح في القول إن عملية « التغيير الاجتماعي » ينبغي أن تنطلق من داخل الذات أو الضمير الإنساني لا من المؤسسات الاجتماعية ، فإن إصلاح الذوات الفردية هو الذي يجر بالضرورة إصلاح المجتمع كله . أما الإصلاح هنا فينبغي أن ينصب على العقل أولاً ، أي إصلاح « العقائد » ، وعلى الأخلاق ثانياً ، أي تقويم النفس وبناء الفضائل فإن « الباطن أساس الظاهر » ، والعلم مبدأ العمل والباعث عليه . ولأن الإصلاح ينبغي أن يكون « ذاتياً » لا خارجياً، ولأن مبادىء الإسلام هي أصلاً مبدأ

ودفع عنه « بهتاً وتحاملا » قذفه بها سليمان باشا الباروني الطرابلسي . وسوغ تسويغاً كافياً ما ذهب اليه ارسلان في عام ١٣٥٦ / ١٩٣٧ من القول ان الظروف التاريخية الواقعية التي قسمت العالم العربي الى بلدان مستعمرة وأخرى مستقلة أو أشبه بالمستقلة تفرض على رجال النهضة العربية أن ينطلقوا في بناء « الوحدة السياسية للامة العربية » من الاقطار العربية المستقلة ، وأن لا يدخلوا في برنامج هذه الوحدة « الشعوب العربية المستعمرة » . وقد رأى ابن باديس متابعاً في ذلك بلا شك ارسلان – الذي وصفه بأنه « اكبر مدافع عن العرب والاسلام في الغرب والشرق » وبأنه « رجل عملي ليس بخيالي وسياسي مجرب خبير . . » – رأى أن « المسألة العظيمة العظيمة » مسألة « الوحدة السياسية للامة العربية من المحيط الهندي الى المحيط الاطلنطي » ، أي وحدة « شعوب الشمال الافريقي المصابة بالاستعمار » وشعوب الشرق المستقلة (المملكة السعودية والعراق واليمن ...) هي في الظروف القائمة ممتنعة لا يتصور تحققها ، وأن من الخير ، مرحلياً ، لهذه الشعوب المستعمرة « أن تعمل كل واحدة منها في دائرة وضعيتها الخاصة على ما يناسبها من الخطط السياسية التي تستطيع تنفيذها بالطرق المعقولة الموصلة ، مع الشعور التام بالوحدة القومية والادبية العامة والمحافظة عليها والمجاهرة بها » . أما وعيه الحاد بالابعاد العربية الاسلامية للشخصية الجزائرية فقد تبلر في مسألة خاصة محددة هي « المسألة الفلسطينية » وذلك في مقالة صارخة عميقة فضح فيها « تزاوج الاستعمار الانكليزي الغاشم بالصهيونية الشرهة » من أجل « قسم الجسم العربي » وحط قدس الاسلام وسفك الدماء البريئة دماء أبناء « فلسطين الشهيدة » . أنظر من أجل هذه الجوانب من فكر ابن باديس : آثار ابن باديس : ج ١ ، م ٢ ، ص ٣٤٢ – ٣٤٤ (نحن مسلمون وذمي) ، ج ١ ، م ٢ ، ص ٣٥٢ – ٣٥٤ (الجنسية القومية والجنسية السياسية) ، ج ١ ، م ٢ ، ص ٣٨٩ – ٣٩٧ (مسالة عظيمة بين رجلين عظيمين) ج ١ ، م ٢ ، ص ٣٩٨– ٤٠٠ (الوحدة العربية) ج ١ ، م ٢ ، ص ٤١٣– ٤١٦ ، (فلسطين الشهيدة) ج ١ ، م ٢ ، ص ١٧ – ٢١ (محمد « ص » رجل القومية العربية) ، ج ٢ ، م ٢ ، ص ٥٩ – ٧٦ (العرب في القرآن : ١ ، ٢ ، ٣) ... الخ . اما من اجل التعرف على مجمل افكار ابن باديس وعلى الحياة العقلية والنهضة الحديثة بالجزائر » فانظر « المدخل » الذي يقدم به عمار الطالبي (آثار ابن باديس) : المجلد الاول ، ص ١٥ – ١٢١ ص ١٣١– ١٣٤ (دعوة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأصولها) ج ٢ م ٢ ص ١٧ – ١٣١ .

(١) آثار ابن باديس ، ج ١ ، مجلد ٢ ، ص ٢١٧ ، و(الشهاب) ج ١٢ ،م ١٠ ، ص ٥١٨ . (١٣٥٣ / ١٩٣٤) .

الإصلاح فقد لزم في رأي ابن باديس أن تتحقق النهضة بما هو « ذاتي » . ولذا فإنه يميز بين ما يسميه بـ (الإسلام الذاتي) وما يسميه بـ (الإسلام الوراثي) . والإسلام الوراثي هو الإسلام التقليدي الذي يؤخذ بدون نظر ولا تفكير وإنما بحكم الشعور والوجدان أو المحبة العاطفية للآباء ، فهو عاطل عن أسس الاعتقاد الكافية وهو مشوب بالبدع الاعتقادية والعملية . وأخلاق الإسلام وآدابه وأحكامه فيه مهملة ، ولكنه مع هذا كله قد منح المتمسكين به القدرة على الصمود في وجه البلاء والهوان وحفظ على الأمم الضعيفة — وخصوصاً العربية منها — « شخصيتها ولغتها » وشيئاً كثيراً من الأخلاق التي تجعلها تفضل غيرها من الأمم كالعفة والطهر . بيد أن « هذا الإسلام الوراثي لا يمكن أن ينهض بالأمم لأن الأمم لا تنهض إلا بعد تنبه أفكارها وتفتح أنظارها ، والإسلام الوراثي مبني على الجمود والتقليد فلا فكر فيه ولا نظر » . أما الإسلام الذاتي فمبدؤه الفكر والنظر والتمييز المدرك بين الحسن والقبيح، والبرهان والباطل ، ولحمته العقل والبرهان والشعور الوجداني ، وبناء العمـــل على العلم بحيث يتفكر الإنسان في خلق الله ويدرك أن هذا الخلق مسخر له فيشرع في تسخير السموات والأرض لمنفعته ولـ « تشييد صروح المدنية والعمران » . أما الطريق إلى الإسلام الذاتي فهو بلا نزاع التعليم ، تعليم الأفراد والجماعات ، البنين والبنات ، الرجال والنساء [1] .

لا شك أن أفكار ابن باديس وانجازات « جمعية العلماء المسلمين الجزائريين » الإصلاحية تمثل إلى حد بعيد استجابة عملية تطبيقية لدعاوى محمد عبده ورشيد رضا التي أدارت الإصلاح على علة أحادية هي التربية والتعليم . ومع أن محمد عبده قد كان معروفاً تماماً ومقروءاً في أوساط العلماء الدينية في المغرب العربي كله ، — وهو قد زار الجزائر أيضاً واتصل بعلمائها — [2] ، ومع أن ابن باديس نفسه قد اتهم تارة بأنه « عبدوي » وتارة أخرى بأنه « وهابي » إلا أن من الحق أن يقال أن مشروعه الإصلاحي الأساسي الذي تجسد في نشر التعليم وانشاء جمعيات التهذيب والتعليم العربي والمنتديات الأدبية والصحف و « المكاتب القرآنية » في أنحاء الجزائر كافة ابتداء من مركز دعوته في قسنطينة ، قد جاء نتيجة للظروف التاريخية التي مرت بها

---

(١) آثار ابن باديس (مقالة « الاسلام الذاتي والاسلام الوراثي : أيهما ينهض بالامم) ، ج ١ ، م ٢ ، ص ٢٤٠ — ٢٤٢ (جريدة الشهاب : ج ٣ ، م ١٤ ، ص ١٠٥ — ١٠٧ ربيع الاول ١٣٥٧ / فيفري ١٩٣٨ م) .

(٢) انظر (مدخل) عمار الطالبي لـ (آثار ابن باديس) ، المجلد الاول ، ص ٣٣ وما بعدها .

« الجزائر المستعمرة » ، ولم يجيء نتيجة تأثر مباشر بأفكار محمد عبده . وابن باديس نفسه يصرح على كل حال بأن قراءته لمحمد عبده قد جاءت متأخرة على مشروعه في الإصلاح ، أما الإصلاح بدءاً من « النفس » ومن « تغيير الذات » فقد انتهى إليه ابن باديس من تأمله في القرآن نفسه : « لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » ، ومن ملاحظته للعلاقات الثقافية ـ الاجتماعية بين « الجزائري المستعمَر » أو « القابل للاستعمار » وبين السلطة الاستعمارية التي رأت في جهـــل الجزائري وتضاؤل «شخصيته» مرتعاً رحباً يقوّي عزم المستعمر على استئصال كل مقومات هذه الشخصية التي رأى أنه ليس فيها « القابلية للاستعمـــار » فقط ، بحسب تعبير مالك بن نبي ، وإنما فيها أيضاً « القابلية للاحتقار » بحسب تعبير رفيق ابن باديس : الشيخ محمد البشير الابراهيمي (١) .

لكن الفكر الإصلاحي لـ « جمعية العلماء المسلمين الجزائريين » يظل في كل الأحوال ، وبسبب ظروف الاستعمار بلا شك ، رهين التفكير العلّي الأحادي الذي ميز إلى حد بعيد كلا من محمد عبده ورشيد رضا والمغربي والغلاييني وأرسلان ، وهو التفكير الذي يدير النهضة والتأخر على علة « التعلم » و « التربية والتعليم » المدعومين بالأخلاق . والحقيقة أن حدة هذا النمط من التعليل لم تنحسر بعض الانحسار إلا بعد الحرب العامة الثانية ، وحين نجم مفكرون لاحظوا أن « التعليل الأحادي » لا يكفي وأنه ينبغي على العكس من ذلك بناء النهضة أو التقدم على أساس « تعدد العلل » : فإلى جانب العامل الديني العقيدي والعامل التربوي الأخلاقي ينبغي أن يوضع العامل السياسي ، والعامل الاجتماعي والعامل النفسي ـ الاجتماعي ، والعامـــل الاقتصادي . أما على مستوى التقرير المذهبي ، فقد بات « مركب الشمول » هو الذي يسمح لدى هؤلاء الكتاب بتحقيق التقدم . ومن هنا حرصوا على استنباط « منظومات » شاملة للإسلام ، وانتقلوا من اشكالية التقدم القديمة التي كانت تدور في حلقة « التحليل العلّي » أو «التسويغ والدفاع » أو « الإرشاد الخطابي » ، إلى مرحلة « التقرير الشمولي المثالي » ابتداء من النصوص الدينية السلفية نفسها التي تكشف في الآن نفسه عن ارادة تغيير الواقع المتقهقر . وهكذا نجد ظهور مؤلفات كثيرة ، عند منتصف قرننا الحالي ، تدور حول « نظام الإسلام » أو « روح الإسلام » أو « التصور

---

(١) محمد البشير الابراهيمي : عيون البصائر ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٩٦٣ .

الإسلامي » أو « نظام الحياة في الإسلام » — إلى جانب مؤلفات فرعية تعرض لهذا الجانب أو ذاك من « مكونات » النظام الإسلامي الشامل : النظام الاجتماعي ، أو النظام الأخلاقي ، أو النظام الاقتصادي ... الخ ، بحيث يمكن القول ان جميع « العلل الاحادية » التي أرجع إليها المفكرون السابقون آمر التقدم قد أدخلت في المنظومة الجديدة واعتبرت كل واحدة منها شرطاً مكملاً وضرورياً كبقية العلل الأخرى ، في مشروع البناء . ويمكن القول أيضاً ان المفكرين الدينيين ، « إصلاحيين » معتدلين كانوا أم « راديكاليين ثوريين » ، قد اتفقوا — باستثناء حالات نادرة جداً — على أن إصلاح ضمير الفرد وبناء عقله أو عقيدته العقلية ، واتسامه بمكارم الأخلاق ، أو بتعبير آخر ان « بناء الفرد » هو الطريق المستقيم لبناء المجتمع ، بحيث ينجم بالضرورة عن الإصلاح العقلي والأخلاقي للفرد إصلاح للمجتمع برمته . أما المبادىء الأخلاقية التي توخاها هؤلاء المفكرون للإصلاح العام هذا فتدور على مجموعة من القيم السلفية المستقاة من الإسلام والقيم « العصرية » التي تضمنها الإسلام نفسه ، وهي قيم تغطي دوائر ثلاثاً : دائرة الفرد ، ودائرة المجتمع ، ودائرة الدولة ، وتدور ، كما نرى مثلا لدى الطاهر بن عاشور ، على : الاعتدال والعدالة والمروءة والإنصاف والاتحاد والوفاء والمؤاساة (التكافل الاجتماعي) ، والمساواة ، والحرية ، والعدل ، والديمقراطية [1] .

ب) إن هذه القيم التي عرضنا لها حتى الآن هي قيم « ايجابية » في مجملها ، بمعنى أنها تعكس فعاليات « بناء » أخلاقي ايجابي . لكن ثمة قيماً أخرى قد نشط المفكرون العرب المسلمون في العصر الحديث من أجلها لا تدخل في عداد هذه « القيم الإيجابية » بل تعكس ، بخلاف ذلك تماماً ، فعاليات « سلبية » أو « هدمية » ليست مقصودة لذاتها وإنما من أجل إعادة تنظيم المجتمع وبنائه . وقد تراوحت هذه الفعاليات ما بين « التبرير الدفاعي » و «النقد» الموجه . ولعل أهم المسائل الاجتماعية التي دار عليها هذا النشاط الفكري هي مسألة « المرأة » : تحريرها أو إصلاحها ، ومسالة « الرق الاجتماعي » ومسألة « التقليد والتفرنج » ومسألة « التواكل والجبرية». ومن القضايا الاجتماعية المتأخرة المستجدة التي عالجها اصلاحيون مسلمون ، كعلال

(١) محمد الطاهر بن عاشور : اصول النظام الاجتماعي في الاسلام، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس ١٩٦٤ ، ص ٤٢ — ٤٣ ، ص ١٢٣ وما بعدها ، ص ٢٠٥ وما بعدها .

الفاسي في المغرب مثلاً ، قضايا البغاء والعرف الجاهل وحماية العائلة والإدمان على المسكرات والمخدرات ومشكلات الكهول وذوي العاهات ... الخ [١] . ولكل واحدة من هذه المسائل الرئيسية في العصر الحديث تاريخ . لكن تاريخ « مسألة المرأة » هو من غير شك أخطرها ، فضلاً عن أن هذه المسألة ليست « زمنية عارضة » وإنما هي دائمة مستمرة ذات وقع وواقع اجتماعي يومي لا ينتظر انحساره في مستقبل قريب . ويمكن القول ان عناصر « إشكالية المرأة » التي تضمنتها أفكار رجال ونساء الحركة النسائية العربية الإسلامية — وعلى الرغم من كل التطور والتغير اللذين اعتريا حال المرأة وأوضاعها منذ نهاية القرن الماضي حتى منتصف القرن الراهن — لم تنحسر كلها ، لا بل ان بعض « جيوب المقاومة » لإصلاح أحوالها أو تحريرها ما يزال لها وجود في بعض الأوساط الدينية الإسلامية . وعلى العكس من ذلك « مسألة الرق » مثلاً فإنه لم يبق منها إلا ذكريات نظرية « منعية » أو تحليلية تبريرية أو دفاعية [٢] ، وذلك بسبب التطور الاجتماعي الكوني والمحلي الذي اعترى العلاقات البشرية وألغى « رسمياً » « الرق الاجتماعي » التقليدي وإن كانت ضروب جديدة من « الرق الاجتماعي » لا تقل هولاً قد حلت محل ذلك الرق القديم . وأما التقليد والتفرنج والتواكل والجبرية فأمور قد بتّ فيها منذ زمن محمد عبده ولم تعد تستحق « التأريخ » ، أمـــا آثارها المستمرة فليست في حاجة إلا إلى المكافحة الثقافية العملية فحسب . لذا يكفينا هنا أن نجتزىء بالعناصر الأساسية لمسألة المرأة في العصر الذهبي لهذه المسألة ، كشاهد على الفعالية النقدية — البنائية الأخلاقية الاجتماعية في الفكر العربي الإسلامي الحديث .

ومع أن التأريخ لهذه المسألة لا يمثل قصداً جوهرياً في هذه الدراسة إلا أن بعض « اللحظات » التاريخية للقضية تبدو مفيدة لها بحيث ان إشارة عاجلة لها يمكن أن تنير بشكل أفضل حدود المشكلة العامة . والذي يمكن أن ينوه ههنا به هو أن «قضية المرأة» في الأزمنة العربية الحديثة قد مرت بثلاث « لحظات » أو مراحل أساسية : الأولى

---

(١) علال الفاسي : النقد الذاتي ، ص ٢٤٩ وما بعدها (الباب الرابع : الفكر الاجتماعي) .

(٢) ينظر : السنوسي : منع الاسترقاق بحكم الشريعة الاسلامية ، ١٨٨٢ ، احمد شفيق باشا : الرق في الاسلام ، ١٨٨٨ ، مصطفى الغلاييني : الاسلام روح المدنية ، وعباس محمود العقاد : حقائق الاسلام وأباطيل خصومه ، القاهرة ١٩٥٤ (!) ... الخ .

الدعوة إلى « تربية المرأة » ، والثانية الدعوة إلى « تحرير المرأة » ، والثالثة الدعوة إلى « إصلاح المرأة » . ولا شك أن كل لحظة « أو « مرحلة » من هذه اللحظات أو المراحل لا تمثل مسافة محدودة قد بدأت وانتهت لتفسح المجال لتاليتها وإنما هي مراحل قد ميزت أو طبعت فترة معينة ولم تمح مع انقطاع هذه المرحلة وإنما استمر حضورها بدرجات متفاوتة في هذا الوسط أو ذاك من أوساط المفكرين أو الكتاب الدينيين العرب ، وذلك تبعاً لدرجة « المحافظة » أو « التجديد » أو « الثورة » في هذه الأوساط ، لأن هذا التباين في النظرة الاجتماعية يعكس التباين الماثل في مواقف « التربية » أو « التحرير » أو « الإصلاح » ذاتها . وعلى الصعيد النظري انعكست هذه المواقف في صورة كتابات اقناعية تعليمية مثالية أولاً ، ثم في صورة « نقد راديكالي مثالي » ثانياً ، وأخيراً في صورة « انتقادية واقعية » . أما على الصعيد العملي المشخص فقد انعكست خاصة في صورة « جمعيات نسائية » ذات مطالب نسائية محددة انصبت على «حقوق» المرأة نفسها على الصعيد القانوني ، وعلى ضرورة انشاء مجالات اجتماعية عملية تحقق فيها المرأة فعالياتها الذاتية والعامة .

والحق أن تربية المرأة ــ وهي تمثل أولى المراحل التي مرت بها القضية في العصر الحديث ــ ترجع إلى عهد مبكر نسبياً ، أي إلى رفاعة الطهطاوي . فقد كان رفاعة أول من لمس الحاجة إلى « التربية » ، متأثراً في ذلك بما شهد من أمر المرأة الأوربية ، وخاصة الفرنسية ، مما ذكر شيئاً منه في كتابه (تخليص الابريز في تلخيص باريز) . وقد حشد الطهطاوي في كتاب خاص طائفة كبرى من الملاحظات والشواهد والأدلة النقلية والعقلية من أجل تقرير وجوب تعليم المرأة وتسويغ عملها عند الحاجة الاجتماعية [١] . وفي مصر بالذات التي كانت أول الأقطار العربية احساساً بالمشكلة ، وفي القرن التاسع عشر ، أولى علي مبارك والشيخ محمد عبده وعدد من النساء المصريات النشطات من أمثال عائشة التيمورية وزينب فواز ، أولوا أمر تربية المرأة وتهذيبها وتقرير حقوقها أهمية بالغة ، ولا شك أن كتابات زينب فواز (١٢٦٢ / ١٨٤٦ ــ ١٣٣٢ / ١٩١٤) تظل من أبرز الأعمال النسائية عند نهاية القرن التاسع

---

(١) رفاعة الطهطاوي : المرشد الامين في تربية البنات والبنين ، (الاعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة . القاهرة) .

عشر ومطلع القرن العشرين ، وهي أعمال قد انتشرت في معظم الأقطار العربية الإسلامية حتى لقد أشار إليها معاصرها ابن الخوجه الجزائري إلى جانب ديوان عائشة التيمورية « حلية الطراز » ، وشعر خديجة المغربية الأسيوطية ، وكتابات فاطمة ابنة المؤرخ الشهير أحمد جودت باشا [١] . ومع أن حمزة فتح الله قد خصص في عام ١٨٩٠ كتاباً لحقوق النساء في الإسلام – وهو كتاب نقلي تاريخي أدبي فقهي خطابي [٢] – إلا أن من الحق أن يقال ان ما كتبه محمد بن مصطفى ابن الخوجه الجزائري (١٢٨١ / ١٨٦٥ – ١٣٣٣ / ١٩١٧) يعكس أكثر من غيره الصورة النظرية العامة لحدود قضية المرأة في هذه المرحلة الأولى ، على الرغم من أن كتابات ابن الخوجه تمثل بالدرجة الأولى نظرة الرجل التقليدي إلى الموضوع ، وأن من الصواب التقرير بأن الرجل كان رغم كل شيء حريصاً على نشدان العصرية أو « المدنية » فيما يميل إلى الأخذ به إن في كتابه « الاكتراث في حقوق الاناث » أو في كتابه التالي « اللباب في أحكام الزينة واللباس والاحتجاب » [٣] الذي يعكس الروح نفسها والمنطلق نفسه . ومع أن ابن الخوجه يصدر بالدرجة الأولى عن الظروف الاجتماعية الجزائرية في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر إلا أن هذه الظروف لا تختلف في الواقع كثيراً عن مجمل الظروف التي كانت تمر بها في المرحلة نفسها المرأة في الأقطار العربية الأخرى ، وبوجه أكثر تحديداً ، في الأوساط الدينية التقليدية المحافظة من هذه الأقطار . يضاف إلى هذا أن ابن الخوجه كان يتحرك ، فكرياً ، في دائرة محمد عبده إذ هو الذي أدخل مجمل أفكاره إلى الجزائر ، كما كان ولوعاً بقراءة الكتب العصرية والمشرقية ، وكان « يعرف الشرق كأنه عاشره مائة سنة » [٤] لذا يمكن ، مع قدر من التحفظ غير ذي بال ، اعتبار أفكار ابن الخوجة ممثلة تمثيلاً جيداً لمرحلة « التربية النسوية » في مسألة المرأة .

ينعى هذا العالم المجتهد على الرجال والنساء معاً جهلهم بـ « علم الدين » الذي

---

(١) محمد بن مصطفى بن الخوجه الجزائري : الاكتراث في حقوق الاناث ، مطبعة فونطانه وشركائه ، الجزائر ، ١٣١٣ / ١٨٩٥ ، ص ٨٨ – ٨٩ .

(٢) حمزة فتح الله : باكورة الكلام على حقوق النساء في الاسلام ، القاهرة ١٣٠٨ / ١٨٩٠ .

(٣) محمد بن مصطفى بن الخوجه : اللباب في احكام الزينة واللباس والاحتجاب ، مطبعة فونطانه ، الجزائر ، ١٣٢٥ / ١٩٠٧ .

(٤) أنظر (مدخل) عمار الطالبي ا (آثار ابن باديس) ، المجلد الاول ، ص ٣٥ .

يرادف من الألفاظ المحدثة لفظة « التمدن » ، وهو لا يعتبر هذا الجهل سبباً في تعدي نساء عصره وتطاولهن على الرجال فحسب وإنما هو أيضاً السبب فيما آل إليه الحال من « التقهقر في جميع التقدمات العصرية » ! وهو يعقد مقارنة بين « نساء المسلمين » و « نساء الافرنج » فيشكو من جل أولئك ، إذ هن « يتطاولن على رجالهن ويكلفنهم ما لا يطاق من الانفاق ، ومنهن من لا تحيي زوجها ولا ترحب به ولا تبش في وجهه بل تعرض عنه ولا تجيب نداءه ولا تمتثل أمره . وفيهن من تشتمه وتدعو عليه مشافهة ، حتى اضطر بعضهم إلى تأديبهن بالضرب زيادة على بذل جهده في اللعن والسب ». ويثني – في مقابل ذلك – على نساء الافرنج اللواتي « لا ينهجن مع بعولتهن ذلك النهج »[1] . ولا يستغرب ابن الخوجه هذه الحالة ، فسبب التقدم الأدبي عند نساء الافرنج راجع بكل تأكيد إلى أنهن قد تغذين بلبان المعارف ، التالد منها والطارف ، وبالعلم الذي هو أكمل مهذب وأجل مؤدب لنفوس الأمم ومعدل للطباع والشيم ، وهذا ما حرمت منه نساء المسلمين بحيث أصبحن عاجزات عن مجاراتهن في أي ميدان أو الموازنة معهن بميزان ، وبحيث بلغن من الجهل ومن « هضم حقوق أزواجهن » الغاية القصوى ، فصار أغلب المتأهلين من رجال المسلمين لذلك في عناء كبير وبلاء خطير ، بهما عظم الشقاق وكثر الطلاق[2] . ويشدد ابن الخوجه على أن « علم الدين » ، المرادف للتمدن ، هو خير سبيل لتبديد الجهل وتحقيق الرقي الذي يتمثل ، كما تدل عليه الصورة التاريخية للإسلام ، في « العلم الواسع والشرف الشامخ والعز الباذخ والثروة التامة والسطوة العامة والفتح المبين والعمران والتمدين » . كما يشدد على أن طلب العلم ، الذي هو السبيل الأساسي لرقي الهيئة الاجتماعية بأكملها رجالاً ونساء ، هو فريضة على كل مسلم ومسلمة . لكنه يلاحظ أنه على الرغم من هذا الذي يقرره الدين في هذا الشأن « فقد بقيت النساء كأنهن لسن بمكلفات ، حتى صرن لا يفرقن بين الحلال والحرام ، وان هن إلا كالبهائم السارحة والأنعام – وما ذاك إلا لجهلهن بالكتابة التي هي مفتاح العلوم لكل قاصد ومتقدمة عليها تقدم الوسائل على المقاصد . ومن المعلوم أن كل أمر لا يتم الواجب إلا به فهو واجب » . ومع ذلك فإن بعض المسلمين يروون في الاحتجاج على تعليم النساء حديثاً نصه : « لا تنزلوهن في الغرف ولا تعلموهن الكتابة وعلموهن سورة النور والغزْل » . إن هذا الحديث غير

---

(١) محمد بن مصطفى بن الخوجه : الاكترات في حقوق الاناث ، ص ٦٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٦٥ .

صحيح . وقد أشار المحققون إلى ذلك . « وكيف يصح وقد كان في عهده (ص) معلمات للكتابة يعلمن النساء ؟ (. .) وعلى تقدير صحته : فالضرورات تبيح المحظورات ، ولا ينكر تغير الأحكام بتغير الأيام (. .) وقد تقرر في الأصول أنه اذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها ضرراً بارتكاب أخفهما (. .) وبودي لو أعلم ما المرخص للمتمسكين بالحديث السالف في أن يعملوا ببعضه ويهملوا باقيه حيث أنزلوا النساء في الغرف ولم يعلموهن سورة النور وحظروهن عن تعلم الكتابة ، وهل هذا إلا تحكم نشأ عن غرض نفساني أو وسواس شيطاني ! ويا ليتهم اذ منعوهن من تعلم الكتابة أدبوهن وفقهوهن امتثالاً لقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا) : أي احفظوا ذاتكم ونساءكم وأولادكم وأقاربكم من النار بالنصح والتأديب والتعليم (. .) أي علموهم مكارم الأخلاق » [1] . ان الذي يمنع النساء من تعلم الكتابة والقراءة لا حجة له سوى زعمه « أن النساء من طبعهن الخيانة والفساد ولا شيء أضرّبهن من تعلمهن ما ذكر ، فإنهن لما كن مفطورات على ما تقدم كان حصولهن على هذه الملكة من أعظم ذرائع الشرور . أما الكتب فلا يقرأن منها إلا ما كان مختصاً منها بالعشق وحيل النساء ومكرهن . وأما الكتابة فأول ما تقدر المرأة على تركيب كلام بها فإنه يكون رسالة إلى زيد وأخرى إلى عمرو» .
لكن الحقيقة في رأي ابن الخوجه هي أنه ليس أمراً مسلماً أن يكون جميع النساء على هاته الصفات الذميمة ، فضلاً عن أن مثل هذه الدعاوى هي من سوء الظنون، لأن المرأة الأصيلة العفيفة لا تكون على تلك النعوت، وخصوصاً إذا كانت تعلم ما يجب عليها لله ولزوجها وأبويها وأقاربها . « فأما ان كانت فاسدة من طبعها فلا يصعب عليها اتخاذ عجوز بدل الرسائل ، فإن بعض العجائز الجاهلات هذه حرفتهن » [2] .
لا شك أن المرأة الأصيلة العفيفة تفضل الاشتغال بمطالعة « الكتب المشتملة على أنوار التنزيل وأسرار التأويل » ، وترباً بنفسها عن أن تقعد مشتغلة بالقال والقيل والوساوس والأضاليل والتزيين والتزجيج والتكحيل والتحمير والخوض في الأحاديث الفارغة والمحرمة كالغيبة والنميمة والكذب والتفاخر والفضول والبحث عن أحوال جيرانها ومعارفها وفيما يأكلون ويشربون ويلبسون ويفرشون ويفعلون ويتركون ! كما أنه

---

(١) المصدر السابق ، ص ٨٣ – ٨٤ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٩٠ .

لا شك « أن حصول النساء على ملكة الكتابة والقراءة وعلى الأدب والمعارف أجمل شيء بهن وهو أشوق لكل الرجال من الحسن والجمال» . بيد أن الغرض من تحريض العزائم على تعليم النساء لا يعني أن يبلغن حد الجهابذة من الرجال ، « وإنما المراد أن تحصل المرأة على الواجبات الشرعية وحقوق الزوجة واتقان الخياطة والنسج والتطريز » وان يكون لها « المام بمبادىء بعض الفنون بقدر ما تصون به أمور منزلها من النظافة وحسن الترتيب والتدبير وتربية الأولاد ، لأ ن الأمم هي المدرسة الأولى للأطفال » . أما الكتب التي يراد لها أن تقرأها فهي الكتب « المفيدة المحتوية على تهذيب الشيم والحض على المحاسن والمفاخر وتعريف كل مخلوق بما يجب عليه لخالقه سبحانه لا المشتملة على ادارة الأقداح ومكايد النساء وأخبار العشاق »[١] .

ويخلص ابن الخوجه إلى القول أن جهل النساء ليهوي بهن في مهاوٍ مخيفة ويجرهن إلى مفاسد كثيرة ، ويحملهن على الاعتقادات الفاسدة كاتخاذ تمائم للمحبة وللتقرب إلى الجن بأنواع من التعظيم اتقاء شرهم وابتغاء خيرهم ... الخ . « ولكن لولا جهل الرجال وغباوتهم لما وصلت النساء إلى هذه الدرجة من الجهل والزيغ والضلال »[٢] .

لقد انتبه ابن الخوجه بلا شك إلى عدد من مشاكل الجنسين الشخصية كما انتبه إلى بعض أمراض المرأة النفسية أو النفسية ــ الاجتماعية ، ومع أنه قد ظن أحياناً أن المشكلة هي مشكلة الرجل لا المرأة ، إذ ان حقوق الرجل هي المهضومة وان هاضمها هو المرأة بالذات. إلاأنه ما لبث أن اعترف بأن المفاسد الاجتماعية والخرافات العقلية التي شكا من وجودها في المرأة إنما ترجع إلى فساد الرجل نفسه أو إلى اهماله . وهو في كل الأحوال قد حصر المسألة في دائرة ضيقة ولم ير منها إلا وجهها الشخصي أو المنزلي الخارجي ، لذا اقتصرت اقتراحاته على مجرد تربية المرأة وتعليمها علوماً ومهارات لا تفيد إلا داخل هذا الاطار المحدود. وهكذا لم يستطع أن ينفذ ببصره لرؤية « القيود » التي تكبل المرأة في واقعها الشخصي والاجتماعي ، كما لم يستطع أن يتبين بوضوح العلاقة بين وضع المرأة في المجتمع وبين درجة تقدم هذا المجتمع أو تأخره . لا شك أنه أدرك أن تربية المرأة وتعليمها هما مظهران من مظاهر التمدن ،

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٨٩ ــ ٩٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٩٣ .

وهو قد استشهد من أجل بيان ذلك بوجود عدد كبير جداً من النساء العالمات أو الأديبات أو الشاعرات أو المقاتلات ابان ازدهار المدنية العربية الإسلامية ، كما أنه أدرك أن « جهل » المرأة علة في فسادها وفساد بنيها ، لكنه لم يدرك أن « الجهل » لم يكن إلا واحداً من قيود عديدة ترزح المرأة تحت ثقلها وأن المرأة ليست في حاجة إلى « تعلم القراءة والكتابة » وبعض الفنون المنزلية فحسب ، وإنما هي في حاجة إلى « تحرير » كامل وجذري يخرجها من سلطة الرجل الظالمة ومن عسفه التاريخي الذي لا يطاق . ومن ناحية ثانية لم يدرك ابن الحوجه أن « تحرير المرأة » هذا هو العلة الحقيقية في تقدم الأمة وفي خروجها من حالة التدني والتقهقر . أما الذي اعتقد هذا كله فقد كان معاصراً لابن الحوجه ، عائداً من باريس هو : قاسم أمين ، الذي يمثل المرحلة الثانية لقضية المرأة ، مرحلة النقد الاجتماعي الراديكالي .

والحقيقة أن قاسم أمين (١٢٨٢هـ / ١٨٦٥م — ١٣٢٦هـ / ١٩٠٨م) لم يكن في أفكاره « النسائية » راديكالياً منذ البداية فإن بعض أفكاره الأولى يذكرنا مباشرة بأفكار ابن الحوجه الذي يبدو مع ذلك أنه لم يقرأه . والذي يبدو هو أن علينا أن نميز بين مرحلتين رئيسيتين مرت بهما تجربته في هذا المجال ، مرحلتين لا يكاد يفصل بينهما فارق زمني ذو بال ، لأن المرحلة الأولى منهما لم تستغرق أكثر من سنة واحدة هي السنة التي نشر فيها كتابه الأول (تحرير المرأة) عام ١٨٩٩ ، أما المرحلة الثانية فقد جاءت في السنة التالية ، وكردة فعل غضبية أو عصبية ثائرة بازاء الردود القاسية التي عبر عنها المسلمون التقليديون والتي لم تخل من تحامل بغيض ومن غياب كل منطق ديني وعقلي على حد سواء . ذلك أن ردود الفعل الإيجابية التي جاءت من جانب كتّاب من أمثال محمد رشيد رضا وعبد القادر المغربي قد كانت قليلة جداً إذا ما قورنت بعشرات الكتب والمقالات التي كتبها « علماء أزهريون » أو كتّاب دينيون أو تقليديون ذهبوا في دعواهم مذاهب لا يستسيغها أي حس سليم ، وكان لها فضلاً عن ذلك أثر سيء في نفس الرجل دفعه في عام ١٩٠٠ إلى كتابة (المرأة الجديدة) ، وهو كتاب لا يملك الباحث المدقق إلا أن يأسى لما يعكسه من وقوع « انتقامي » في أحضان الليبرالية الغربية البورجوازية . لكن قدراً كبيراً من المسؤولية يقع بلا شك على عاتق الفكر الديني التقليدي الواقع في أحضان العادات الاجتماعية

الزمنية المزمنة والمتجذر في أرض التاريخ الذي فقد تماماً صلته بالحقيقة [1] . ذلك أن أولئك الذين تصدوا لتجريح القضايا التي دافع عنها قاسم أمين في (تحرير المرأة) وفي (المرأة الجديدة) ولتجريح شخص الكاتب نفسه لم يكونوا يدافعون في واقع الأمر عن الأحكام الدينية والمقررات النصية التي اشتمل عليها الإسلام نفسه — لأن النظر الفاحص في اشكالية قاسم أمين يثبت بما لا يقبل أدنى درجة من الشك أن الرجل — على الأقل في (تحرير المرأة) — ملتزم تماماً بهذه النصوص لا يخرج عليها أبداً — وإنما كانوا يدافعون عن عادة اكتسبوها ، عادة ذات رجع نفسي — اجتماعي خاص لم يكن يمكنهم التحرر منها بسهولة كما أنهم كانوا يخشون النتائج التي يمكن أن تترتب على عادات جديدة . لا شك أن موقف قاسم أمين في (المرأة الجديدة) أضعف مما هو عليه في (تحرير المرأة) وذلك بسبب خروجه من دائرة المعطيات الملموسة — إلى دائرة التقريرات الحضارية والتمدنية التي لا يسهل التأكد من حقيقتها فضلاً عن التأكد من نتائجها . ثم انه من ناحية ثانية بتبنيه لاشكالية المرأة الغربية بحذافيرها قد سهل اصابته بسهام النقد . ولقد يمكن القول ان (المرأة الجديدة) هو الذي يستحق أن يحمل عنوان (تحرير المرأة) لأنه هو الذي تدور كل أفكاره وصفاته على مفهوم الحرية والتحرير. أما كتاب (تحرير المرأة) نفسه فلم ترد فيه كلمتا « الحريــة » و « الإطلاق » إلا مرات قليلة جداً ، وهو أجدر بأن يكون كتاباً في (تربية المرأة) مؤسساً على منهج « الإصلاح » الذي تميز به محمد عبده ومدرسته .

والحقيقة أن قاسم أمين قد تطور تطوراً ملموساً في أفكاره . فهو قد بدأ منافحاً تقليدياً عاطفياً عن الإسلام والمسلمين بالاجمال لينتقل بعد ذلك إلى الإصلاح الاجتماعي النسائي الذي مر كما أشرت سابقاً بمرحلتين عبر عنهما كتاباه المشهوران في المرأة .

لقد بدأ قاسم أمين منافحاً عن الإسلام والمسلمين ، وذلك حين تصدى في عام

---

(١) من ابرز هذه الردود المبكرة — وهي كثيرة يصعب حصرها — : عبد المجيد خيري : الرفع المتين في الرد على حضرة قاسم امين ، القاهرة ١٨٩٩ ؛ محمد احمد حسنين البولاقي : الجليس الانيس في التحذير عما في تحرير المرأة من التلبيس ، القاهرة ١٨٩٩ ؛ شيخ الاسلام مصطفى صبري : قولي في المرأة ، المطبعة السلفية ، ١٣٤٤ هـ ، وكتابان لطلعت باشا حرب : (تربية المرأة والحجاب) و (القول الاخير في المرأة والحجاب) ، وكذلك كتاب محمد فريد وجدي : المرأة المسلمة ، القاهرة (١٩١٢/١٣٣٠) . اما الردود في الصحف والتقريظات فلا عد لها ، وصفحات (المؤيد) و (اللواء) حافلة بالتعليقات ، خاصة سنة ١٨٩٩ .

١٨٩٤ لكتاب الدوق داركور : « مصر والمصريون » فنشر كتاباً بالفرنسية بعنوان : « المصريون » [1] . وكان داركور في كتابه عن مصر قد رأى أن الإسلام هو السبب الرئيسي في كل تأخر لاحظه في البلاد الإسلامية وخاصة في مصر . فهذا الدين لا يحث إلا على العلوم الدينية وهو يحبذ لأتباعه التواكل وعقيدة القضاء والقدر ، وكلاهما جديران بأن يصدّهم عن كل ميدان عملي ويلقيا بهم في زوايا الخمول والعبودية والفاقة . وقد أعلن قاسم أمين رداً على هذه الدعوى عن إيمانه بمبدأ التقدم وبأن مصر على الرغم من الجهل والفقر اللذين تعاني منهما لا بد أن تتخطى العثرات التي تصادفها في طريق التقدم ، مثلها في ذلك مثل فرنسا نفسها التي كانت في الماضي أسيرة الجهل والفقر والإقطاع ، لكنها ما لبثت أن قهرت هؤلاء الخصوم حين قهرت عبودية المزارعين للاقطاعيين الذين كانوا يتحكمون فيهم كممتلكات لهم أو سلع تباع وتشترى ، وحين قهرت طبقة النبلاء الذين كانوا يحتقرون التجارة والصناعة والعلم والفن . أما أن الإسلام قد وقف في وجه العلم فأمر غير صحيح . والصحيح هو أن الجهلاء هم الذين أعاقوا تقدم الركب حين فسروا القرآن بحسب أهوائهم في عصور الضعف فتسربت إلى الدين أوهام وخرافات . وفضلاً عن ذلك كله فإن أوربا التي تأخذ على المصريين والمسلمين الضعف والفقر والجهل هي التي تقيم في سبيل تطورهم العقبات والسدود ، والأيدي الأجنبية هي التي تعبث بمصالحهم من أجل مصالحها الخاصة ، والرعايا الأجانب هم الذين يعيثون في البلاد فساداً فتحميهم المحاكم المختلطة والامتيازات الأجنبية . أما السيطرة السياسية والعسكرية على البلاد فقد خنقت كل مشروع عمراني وسدت كل منفذ يصل منه الهواء النقي وأقامت الحصون التي تمنع التطور في جميع المجالات ، وملأت الحياة بزيف الحضارة الأوربية محاولة أن تهدم بقية البناء الإسلامي والوطني ، بحيث أصبح تحقيق التقدم مع قيود الأجنبي هذه كلها أمراً ممتنعاً .

تلك هي الروح التي بدأ قاسم أمين بها حياته الأدبية العامة . غير أنه ما لبث أن أدرك بعد سنوات قليلة أن عدداً من الانتقادات التي وجهها (الدوق داركور) وغيره من الأجانب للمجتمع المصري — وخاصة لأوضاع المرأة والعائلة في

---

(١) Le Duc d'Harcourt, l'Egypte et les Egyptiens, Paris, 1893 ; Qasim Amin, les Egyptiens, le Caire, 1894 .

مصر – لها ما يبررها تماماً . ومن ناحية ثانية دفعه طول التأمل والمعاناة التي خبرها ، من خلال وقائع الحياة الاجتماعية الجزئية وبصورة خاصة من خلال عمله القضائي ، إلى تعزيز الاعتقاد لديه بأن هذه الأوضاع هي حقاً خطيرة وبأن عملية تغيير ضرورية لا بد منها من أجل نهضة اجتماعية شاملة للأمة . أما وسائل التغيير عنده فقد كانت واضحة : علم بالدين واسع ، معرفة بأحوال العالم الحديث وبأحوال المرأة فيه ، حس عملي وتشخيصي اجتماعي دقيق .

وقد حدد قاسم أمين منذ البداية طبيعة التغيير الذي يرجوه كما حدد بسرعة خصمه الحقيقي ونصيره الحقيقي في المعركة التي أزمع على خوضها .

وأول شيء حرص قاسم أمين على اثباته هو أن الحالة الاجتماعية الماثلة أمامه هي مما ليس في الطاقة البشرية تغييره في الحال : « إني لست ممن يطمع في تحقيق آماله في وقت قريب ، لأن تحويل النفوس إلى وجهة الكمال في شؤونها مما لا يسهل تحقيقه ، وإنما يظهر أثر العاملين فيه ببطء شديد في أثناء حركته الخفية . وكل تغيير يحدث في أمة من الأمم وتبدو ثمرته في أحوالها فهو ليس بالأمر البسيط ، وإنما هو مركب من ضروب من التغيير كثيرة تحصل بالتدريج في نفس كل واحد شيئاً فشيئاً ، ثم تسري من الأفراد إلى مجموع الأمة ، فيظهر التغيير في حال ذلك المجموع نشأة أخرى للأمة » [(١)] . لكن ثمة شيئاً لا بد من اثباته وهو أن «التغيّر» قانون كوني شامل لا يفلت من قبضته شيء ، وأن التغير هو أيضاً شرط التقدم : تقدم النوع الإنساني في العقل وفي الآداب وفي العلوم . وليست حالة النساء الراهنة إلا ظاهرة من الظواهر الاجتماعية التي مآلها إلى التغير ، لا بل التي يفرض «الإصلاح» فيها بالضرورة ، أي التي ينبغي تغييرها بسبب العلاقة العضوية بينها وبين جمود الأمة وتخلفها . قد يكون هذا القول «بدعة». لكنها ليست في الإسلام ،وإنما في « العوائد وطرق المعاملة » التي ألفها المسلمون بسبب غزو أفكار الأمم القديمة وعاداتها السالفة لحياتهم .

ومعنى ذلك أن عملية « إصلاح المرأة » هي عملية تغييرية في أرض العادات لا في أرض الدين ، وأن الخصم الحقيقي لها هم أولئك المتمسكون بالتقاليد أو بالعادات

---

(١) قاسم امين : تحرير المرأة (الطبعة الاولى ، القاهرة ١٨٩٩) طبعة دار المعارف بمصر ، ١٩٧٠ ، ص ٢٥ – ٢٦ .

الذين يعتقدون أن قانون الكون لا يجري على هذه العوائد : « لمَ يعتقد المسلم أن عوائده لا تتغير ولا تتبدل ، وأنه يلزمه أن يحافظ عليها إلى الأبد ؟ ولمَ يجرى على هذا الاعتقاد مع أنه هو وعوائده جزء من الكون الواقع تحت حكم التغيير والتبديل في كل آن ؟ أيقدر المسلم على مخالفة سنة الله في خلقه ، اذ جعل التغيير شرط الحياة والتقدم ، والوقفة والجمود مقترنين بالموت والتأخر ؟ أليست العادة عبارة عن اصطلاح الأمة على سلوك طريق خاصة في معيشتهم ومعاملاتهم حسبما يناسب الزمان والمكان؟ من ذا الذي يمكنه أن يتصور أن العوائد لا تتغير بعد أن يعلم أنها ثمرة من ثمرات عقل الإنسان وأن عقل الإنسان يختلف باختلاف الأماكن والأزمان ؟ »[1] .

إن العادات والآداب مرتبطة ارتباطاً تاماً بالحالة العقلية للأمة ، وان « كل حركة من حركات العقل نحو التقدم يتبعها حتماً أثر يناسبها في العادات والآداب » ، ولكن سلطان العادات أنفذ حكماً من كل سلطان وأبعد عن التغيير من المعارف والعلوم ، ولذا نرى أنها تتغلب دائماً على غيرها من العوامل والمؤثرات حتى على الشرائع نفسها فتفسدها وتمسخها بحيث ينكرها كل من عرفها . ان ثمة تلازماً حقيقياً ، تؤيده المشاهدة ويؤيده الاختبار التاريخي ، « بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحشها ، وبين ارتقاء المرأة وتقدم الأمة ومدنيتها » . ولقد سبق الشرع الإسلامي كل شريعة سواه في تقرير « مساواة المرأة للرجل » ، فأعلن حريتها واستقلالها يوم كانت في حضيض الانحطاط عند جميع الأمم ، وخولها كل « حقوق الإنسان » ، واعتبر لها « كفاية شرعية » لا تنقص عن كفاءة الرجل في جميع الأحوال المدنية من بيع وشراء وهبة ووصية مما لم تدركه بعد بعض النساء الغربيات ، ووضع عنها أحمال المعيشة فلم يلزمها بالاشتراك في الانفاق خلافاً لبعض الشرائع الغربية التي سوت بين الرجل والمرأة في الواجبات ، وميزت الرجل في الحقوق . وهذا كله يدل على أن انحطاط المرأة المسلمة الراهن لا يمكن أن ينسب إلى أحكام الشريعة الإسلامية لأن هذه الشريعة قد اكسبتها مكانة جليلة في الهيئة الاجتماعية . فمن أين اذن جاء انحطاطها هذا ؟ لقد جاء من أمرين : **الأول** تغلب أخلاق الأمم التي انتشر فيها الإسلام ، وعوائدها وأوهامها على هذا الدين الجميل ، **والثاني** الاستبداد السياسي الذي ثبت لهذه الأخلاق والعوائد بين المسلمين . فان « أول أثر يظهر في الأمة المحكومة بالاستبداد هو فساد

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣١ – ٣٢ .

الأخلاق»[1] ، كما أن الأمة المظلومة لا يصلح جوها ولا تنفع أرضها لنمو الفضيلة، وكذلك بقدر ما يكون الحكم السياسي مستبداً بالرجل مضطهداً له ، يكون الرجل مستبداً بالمرأة مضطهداً لها .

وقد انعكس هذا الاستبداد بوجه خاص في مظهرين اجتماعيين رئيسيين ؛ **الأول** « نقص تربية النساء » ، **والثاني** « رسوخ عادة الحجاب » ، كان نتيجتهما انحطاط وضع المرأة الاجتماعي وتدهوره بصورة مروعة .

أما تربية النساء فأمر لم يعد ثمة مايسوغ التردد عنده أو الاقتصار فيه على « التدبير المنزلي » ، وإنما صار من الضروري أن تحصّل المرأة مقداراً معلوماً من المعارف العقلية والأدبية وأصول الحقائق العلمية والتاريخية ومبادىء الفضائل الدينيةوالأخلاقية بحيث تستطيع أن تقوم بوظيفتها في الهيئة الاجتماعية وفي العائلة . أما في الهيئة الاجتماعية فإن التعليم يسمح للمرأة بأن تشتغل في العلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة ، فتجاري مجتمع الأحياء في الأعمال الحيوية وتستعمل مداركها وقواها العقلية والجسمية لتصير « نفساً حية فعالة تنتج بقدر ما تستهلك لا تعيش عالة على أحد ولا تحيا بعمل غيرها ، وليكون من أثر عملها ازدياد الثروة العامة للأمة ، فضلاً عن أن يكون منه حل لمشاكل الحاجة والعوز التي يمكن أن تثقل كاهل بعض العائلات أو النساء اللواتي لا ظهير لهن . ومن شأن هذا في كل الأحوال أن يعيد للمرأة حرية العقل والإرادة التي فقدتها بسبب حكم القوة الذي أخضع الرجل له المرأة ، وبسبب استبداد الرجل بحقوق المرأة استبداداً جعل منها مخلوقاً ماكراً وممثلاً بارعاً ومشخصاً قوياً يتوسل إلى أهدافه بالحيلة والخداع لا بالعقل والحكمة والنبل . أما في العائلة فإن تربية النساء وتكميل قدراتهن العلمية والذوقية والأدبية تجعل من «المركّب المنزلي » أي من الرجل والمرأة وجوداً متحداً متكاملاً ينساب فيه الانجذاب الغريزي، أي الحب ، الذي يملأ حياتهما الروحية بهاءً وحياتهما العقلية سناءً . ثم انها تساعد المرأة على وضع ميزانية اقتصادية للعائلة وعلى ادارة المنزل وترتيبه على نحو يحبب إلى الزوج الإقامة فيه بدلاً من الفرار إلى المحلات العمومية . وفوق هذا كله لا بد من القول ان للأمهات النصيب الأوفر في صناعة تربية الأولاد . لا شك أن للعامل الوراثي البيولوجي دوراً كبيراً في خصائص الطفل ، لكن جل الخصائص المعنوية المكتسبة تأتيه من

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٧ .

جانب الأم . فإذا لم تكن هذه حسنة التربية انحرف الطفل في طريق الشر أو غلبت عليه طبائع الوراثة الرذلة والاستعداد الخبيث . لذا كان تهذيب الأخلاق للمرأة أمراً أولياً يمكن تقديمه على التعليم نفسه ، وكان تعليم البنات مقدماً على تعليم الذكور أنفسهم [1] .

ومع ذلك فإن ثمة اعتراضاً ينبغي دفعه لأنه المانع الحقيقي الذي يحول بين المرأة والتعليم : هو الخوف من أن التعليم يفسد أخلاق المرأة . فقد رسخ في أذهان الرجال أن « تعليم المرأة والعفة لا يجتمعان » وزعم كثيرون منهم أن عقل المرأة ناقص وأنها مستعدة بطبيعتها للغش والحيلة بحيث انها لو تعلمت لم يزدها التعليم إلا براعة في الاحتيال والخدعة والمكر ! والحقيقة هي أن « المرأة الآن ناقصة العقل شديدة الحيلة » فعلاً ، ولكن هذه الحالة ليست إلا أثراً من آثار الجهل والانحطاط اللذين عاشت فيهما المرأة أجيالاً طويلة بسبب استبداد الرجل . ومعنى ذلك أن زوال هذه الحالة لا يكون إلا بإزالة سببها ، أي برفع قبضة الرجل وبتعليمها . وأما أن التعليم يفسد أخلاقها فهذا ما ينبغي إنكاره وتشديد النكير عليه . « فإن التعليم ــ خصوصاً إذا كان مصحوباً بتهذيب الأخلاق ــ يرفع شأن المرأة ، ويرد إليها مرتبتها واعتبارها ، ويكمل عقلها ، ويسمح لها أن تفتكر وتتأمل وتتبصر في أعمالها ، وإن وقع أن امرأة تعرف القراءة والكتابة حادت عن الطريق المستقيم ، وخاطبت حبيبها بالرسائل الغرامية ، فقد وقع أن ألوفاً من النساء الجاهلات دنسن عروضهن ، وكان الرسول بينهن وبين رفيقهن خادماً أو خادمة أو دلالة أو جارة عجوزاً » . و « الحقيقة أن طهارة القلب في الغرائز والطبائع . فإن كانت المرأة صالحة زادها علمها صلاحاً وتقوى ، وإن كانت فاجرة لم يزدها العلم فجوراً . وهكذا الحال في الرجال (. .) فأثر التعليم لا يمكن أن يكون ضرراً محضاً ، ولا يمكن أن يكون منشأً حقيقياً لضرر . والمرأة المتعلمة تخشى عواقب الأمور أكثر مما تخشاه الجاهلة ، ولا تقدم بسهولة على ما يضر بحسن سمعتها ، بخلاف الجاهلة فإن من أخلاقها الطيش والخفة » . إن تربية العقل والأخلاق تصون المرأة ولا يصونها الجهل ، كما أنها خير وسيلة لمعرفة قيمة الشرف ، وطرق المحافظة عليه .

وأما أمر الحجاب ــ المعروف ــ فعجيب حقاً ، فإن المسلمين يتمسكون به مع

(١) المصدر السابق ، ص ٦٨ .

أنهم ليسوا مستحدثيه ، فقد كان موجوداً عند الأمم من قبلهم ودخل إليهم مع جملة ما دخل من عادات ما لبثت أن رسخت في أرضهم وثبتت . ذلك أن عادة إخفاء الوجه بالخمار قد كانت عادة تأخذ بها نساء اليونان اذا خرجن من بيوتهن ، وأبقت عليها المسيحية في القرون الوسطى خصوصاً في القرن التاسع وحتّى القرن الثالث عشر تقريباً [1] . أما الإسلام نفسه ، من خلال نصوصه الشرعية ، فلا يوجب هذا الحجاب أبداً : « لو أن في الشريعة الإسلامية نصوصاً تقضي بالحجاب على ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين لوجب عليّ اجتناب البحث فيه ، ولما كتبت حرفاً يخالف تلك النصوص ، مهما كانت مضرة في ظاهر الأمر ، لأن الأوامر الالهيـــة يجب الاذعان لها بدون بحث ولا مناقشة . لكننا لا نجد نصاً في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة ، وإنما هي عادة عرضت عليهم من مخالطة بعض الأمم فاستحسنوها وأخذوا بها ، وبالغوا فيها ، وألبسوها لباس الدين كسائر العادات الضارة التي تمكنت في الناس باسم الدين ، والدين براء منها » [2] . ولكن اتفق العلماء — مستدلين من آية (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ...) وقوله تعالى : (ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها) — على أن الاستثناء في الآية يشتمل على الوجـــه والكفين ، بينما أضاف بعضهم إلى ذلك القدمين والذراعين كأعضاء ليستْ من الصورة التي ينبغي عدم كشفها . ويحتج قاسم أمين ، للوجه واليدين خاصة ، بما سبق أن احتج به السيد محمد صديق حسن خان بهادر ، من القول ان الترخيص في ذلك قد جاء لأن الشريعة قد خولت للمرأة ما للرجل من الحقوق وألقت عليها تبعة أعمالها الجنائية والمدنية ؛ فللمرأة الحق في إدارة أموالها والتصرف فيها بنفسها ، فكيف يمكن لرجل أن يتعاقد معها من غير أن يراها ويتحقق من شخصيتها ؟ وبالإضافة إلى ذلك كيف يمكن لامرأة محجوبة أن تتخذ صناعة أو زراعة أو تجارة أو مهنة للتعيش منها إن كانت فقيرة ؟ ثم كيف لها أن تمثل أمام القضاء خصماً أو شاهداً إذا كان وجهها

---

(١) يتفق الشيخ عبد القادر المغربي — الذي اثنى على دعوة قاسم امين — مع صاحب (تحرير المرأة) على القول ان أصل « الحجاب المعروف » ليس اسلامياً ، ويرى ان اصله في البشر يرجع الى رغبة الطبقة الارستقراطية في « التميز » عن باقي طبقات المجتمع ، تشبهاً بالملوك والملكات . أما الحجاب الذي خصت به نساء النبي وأما حظر دخول بيته من غير اذن — وهو ما نزل به الوحي — فيرى المغربي انهما جاءا بسبب اشتداد ثقالة الثقلاء في زياراتهم لبيت النبي (انظر عبد القادر المغربي : محمد والمرأة ، ص ١٦٨ ، ونظيرة زين الدين : السفور والحجاب ، ص ٢٦٧) .

(٢) قاسم امين : تحرير المرأة ، ص ٨٠ .

مستوراً ؟ ... الخ . فإذا كان الأمر كذلك وإذا كانت النصوص الدينية وأقوال الفقهاء كلها تبيح للمرأة كشف وجهها وكفيها، – وقاسم أمين لا يريد أكثر من ذلك [١] – فإنه لم يبق مسوغ على الإطلاق للإبقاء على الحجاب التقليدي ، ولم يبق بد من أن يستبدل به « الحجاب الشرعي » الذي نصت عليه الشريعة ، لا الذي رسخته العادة وخوف الرجال من « الفتنة » ! لأن خوف الفتنة أمر يتعلق بقلوب الرجال الخائفين وليس على النساء تقديره ولا هن مطالبات بمعرفته، وعلى من يخاف الفتنة من الرجال أن يغض بصره ، كما أنه على من يخافها من النساء بأن تغض بصرها – تماماً كما أمر القرآن ، إذ وجّه الأمر بغض البصر إلى الفريقين على السواء ، فليست المرأة بأولى من الرجل بتغطية وجهها أو بالتبرقع . وفضلاً عن ذلك كله فإن اضرار الحجاب الاجتماعية لا شك فيها ، فإنه مانع عظيم يحول بين المرأة وارتقائها ، وبالتالي بين الأمة وتقدمها . ذلك لأنه يحرم الأمة من أعمال المرأة كما يحول دون تربية الأطفال تربية صالحة كاملة بسبب حجب المرأة نفسها عن التكمل العلمي والأدبي والاجتماعي. وهو أيضاً مفسد لصحة النساء إذ يلزمهن القعود في المساكن ويحرمهن سائر أنواع الرياضة الجسمية والعقلية . أما القول أن « الحجاب موجب للعفة وعدمه مجلبة للفساد » فقول لا يمكن الاستدلال عليه ، فضلاً عن أن فساد الأخلاق وصلاحها مسألة في غاية التعقيد ومرتبطة بعناصر متعددة مثل طرق معيشة الأمة ومزاجها واقليمها وآدابها وتربيتها . وثمة أسباب كثيرة تحمل على الاعتقاد بأن المرأة التي تخالط الرجال تكون أبعد عن الأفكار السيئة من المرأة المحجوبة، لأن «خاطر اختلاف الصنف» عند تلك أقل حدة منه عند هذه . وانه لأمر بديهي « أن المرأة التي تحافظ على شرفها وعفتها وتصون نفسها مما يوجب العار وهي مُطْلَقة غير محجوبة لها من الفضل والأجر أضعاف ما يكون للمرأة المحجوبة ، فإن عفة هذه قهرية ، أما عفة تلك فهي اختيارية والفرق كبير بينهما » . والقضية أولاً وآخراً هي قضية وجود التربية أو انعدامها ، فإن حسن التربية واستقلال الإرادة يدفعان المضار التي يظن أنها قد تنشأ عن « تخفيف الحجاب » . وحسن التربية واستقلال الإرادة هما العامل في تقدم الرجال في كل زمان ومكان ، والنساء لن يستطعن بناء رجال لهم هذه المزايا إلا إذا وصلن إلى درجة من الحرية والإطلاق – المؤسسين على التربية والتعليم أو على قوة العلم والعقل –

(١) قاسم أمين : تحرير المرأة ، ص ٨٦ .

تكفي للقيام بهذه الوظيفة الاجتماعية الأساسية للأمة . أما تخفيف الحجاب من حيث هو حجر أساسي في هذا الطريق فلا يمكن أن يتم دفعة واحدة وإنما بالتدريج : « إني لا أقصد رفع الحجاب الآن دفعة واحدة والنساء على ما هن عليه اليوم ، فإن هذا الانقلاب ربما ينشأ عنه مفاسد جمة لايتأتى معها الوصول إلى الغرض المطلوب ، كما الشأن في انقلاب فجائي ، وإنما الذي أميل إليه هو اعداد نفوس البنات في زمن الصبا إلى هذا التغيير ، فيُعَوَّدْن بالتدريج الاستقلال ، ويودَع فيهن الاعتقاد بأن العفة ملَكة في النفس لا في الثوب يختفي دونه الجسم ؛ ثم يعودن معاملة الرجال من أقارب وأجانب مع المحافظة على الحدود الشرعية وأصول الأدب تحت ملاحظة أوليائهن . عند ذلك يسهل عليهن الاستمرار في معاملة الرجال بدون أدنى خطر يترتب على ذلك إلا في أحوال مستثناة لا تخلو منها محجبة ولا بادية ! » [1] .

وجماع القول هو أن الأمة تجتاز مرحلة انحطاط ، وان قانون التراحم في الحياة يهددها بالاضمحلال والفناء، لأن تمدن الأمم الغربية يتقدم على كل الجبهات في جميع أنحاء المسكونة، بينما الأمم الأخرى تراوح في جهلها وضعفها . فإذا كان ثمة سبيل للنجاة من الفناء فهي سبيل العقل والعلم والاعتماد على النفس . لا شك أن التأخر عام في المسلمين أين كانوا – وهذا ما دفع جمهور الأوربيين وفريقاً من المسلمين أنفسهم إلى الظن أن سبب الانحطاط هو دين الإسلام نفسه – لكن الحقيقة هي أن الدين الإسلامي الحقيقي لم يكن ، تاريخياً ، الا اكبر سائق للإنسان في طرق الترقي والتقدم ، أما الذي كان بحق سبباً في الانحطاط ومانعاً من الترقي فهو – وعلى وجه التحديد – هذا الخليط من البدع والعقائد والعوائد والمحدثات التي ألصقت به وظن أنها منه، بينما هي في الحقيقة غريبة عنه . وحتى هذا الانحطاط الذي طرأ على الدين ليس هو سبباً لتقهقر المسلمين الراهن وإنما هو نتيجة لأمر آخر هو الجهل الفاشي في المسلمين عامة رجالاً ونساءً ، الجهل الذي حل محل بحر العلوم الواسع ، النظرية والعملية ، التي نشرها المسلمون مع دينهم والتي لم تتوقف إلا بسبب ما رزىء به المسلمون من وقائع التتار وانقراض دولة الإسلام ، وهي كوارث أرجعت المسلمين إلى حالة الجاهلية الأولى فباتوا عاجزين عن فهم حقيقة الدين حتى انتهى الأمر بعلمائهم إلى الاعتقاد بأن الاشتغال بشؤون العالم والعلوم العقلية والدنيوية شيء لايعنيهم . و« صار منتهى

---

(١) المصدر السابق ، ص ١١٦ .

علمهم أن يعرفوا في اعراب البسملة ما يزيد من غير مبالغة على ألف وجه » . أما العمل فأسقطوه محتجين بالقدر تضليلاً للعامة واعتذاراً عن تقصيرهم ، ومنافحين عن التقليد الذي ناضل ضده الشيخ محمد عبده داعياً إلى تأسيس المعرفة على الحقائق العلمية والعقلية . وقد كان الشيخ عبده على حق، فإن العلوم العقلية والطبيعية جميعاً ضرورية لعلوم النظر والعمل الإسلامية ، أي للتوحيد والفقه، لأن العلم في الحقيقة واحد، وهو «يشبه شجرة ذات فروع وافنان تتصل بأصل واحد وتتغذى من جذر واحد وتخدم حياة واحدة وتنتج ثمرة هي معرفة حقيقة كل شيء في الوجود » [1] . وعلى أساس هذا يمكن القول ان الحق الصراح هو « أن انحطاط الدين تابع لانحطاط العقول ، وأن العلة الأولى التي هي مصدر غيرها من العلل التي حالت بيننا وبين الترقي هي اهمال التربية في الرجال وفي النساء معاً » . أما الرجال فلا اشكال في أمرهم ، وإنما الاشكال في أمر المرأة التي ينبغي تكرار القول بوجوب تربيتها الجسمية والعقلية ، فإن الارتباط بين الرجل وأمه تام اذ هي التي تلده طفلاً أولاً ثم تصوغه رجلاً ثانياً . وإذا كانت العائلة هي أساس الأمة فإن المرأة هي ميزان العائلة وأساسها . ولهذا كان تأخر المرأة وتقدمها في المرتبة العقلية أول مؤثر في تقدم الأمة وتأخرها . لا شك أن ارتقاء الأمم أو انحطاطها ينشأ من عوامل مختلفة متنوعة ، لكن من المؤكد أن « من أهمها ارتقاء المرأة » أو انحطاطها . لذا لم تكن « تربية المرأة من الكماليات التي ينتظر بها مرور الأزمان ويجوز الابطاء في اعداد الوسائل لها كما يتوهم كثير من الناس الذين يطنطنون بمزايا تربية الذكور ويقدمونها على تربية الاناث وإنما هي من الحاجيات ، بل من الضروريات التي يجب البدء بها والعناية بتوفير ما يلزم لها من المعدات . وهي الواجب الخطير الذي ان قمنا به سهل علينا كل اصلاح سواه ، وان اهملناه أفسد علينا كل اصلاح سواه » [2] .

ومع ذلك فإن إصلاح حال المرأة لا يتم بمجرد التربية وحدها وإنما يحتاج إلى « تكميل نظام العائلة » ، وذلك بإعادة النظر في أهم المسائل التي تمس حياة العائلة ، أي الزواج وتعدد الزوجات ، والطلاق ، واقتراح حلول للخروج من « اشكالية الفقهاء التقليدية » التي أقامت بناء العائلة في الإسلام على أساس « اللغة » لا على أساس

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٢٨ – والفكرة مستقاة من (ديكارت) .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٢ – ١٣٣ .

« المعنى » ، فانحرفت بالقيم الإسلامية انحرافاً خطيراً حقاً . فالفقهاء حين عرفوا الزواج بأنه « عقد يملك به الرجل بضع المرأة » وفهموه من خلال لفظية هذه الكلمات انحدروا به بشكل مزر ووضيع وأسقطوا من حسابهم الآية القرآنية الكريمة (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة) التي تعبر عن درجة من التمدن قصوى لم تدركها أية شريعة من شرائع الأمم . واستناداً إلى ذاك التعريف لم يكن مستغرباً أن يصبح الزواج « طريقة يستعملها الرجل في الغالب للاستمتاع بعدد من النساء يدخلن في حيازته دفعة واحدة أو على التعاقب ولا تجد فيه المرأة مزية ترضي نفسها » ، كما لم يكن مستغرباً أن يصبح « تعدد الزوجات » عادة مربوطة في الغالب بشهوة الرجل ولذاته الحيوانية [1] — على الرغم من أن الله قد خلق الإنسان من أجل أن يرقى على الدرجة الحيوانية طلباً لما أعد له من الكمال الإنساني — لا يلتزم فيها كثيراً أو قليلاً بمبدأ « العدل » العسير الذي أقرته الآية التي تبيح تعدد الزوجات . لا بل ان الفقهاء حرصوا على أن يفهموا من العدل ، العدل في النفقة لا في المحبة . وكذلك فعل الفقهاء في مسألة الطلاق حين وسعوا من دائرته وسهلوا من وقوعه بأن ربطوه بمجرد «التلفظ » بكلمة (طلاق) أو بحروف (ط ل ا ق) بحيث صارت المسألة لغوية في مبدئها : يأتي اللفظ أولاً ثم يتبعه الأثر الشرعي ، فامتلأت الكتب بالاشتغال بفهم الكلمات المشتقة من (الطلاق) مما يمكن أن يكون مفيداً للغة لكنه لا يفيد مطلقاً علم الفقه بشيء . لذا لزم هجر هذه النزعة اللغوية أو اللفظية التي أولع بها هؤلاء الفقهاء من أجل أن يستبدل بها نظام فقهي قائم على المعنى أي على « النية » و « القصد » ، فلا يعول في حالة الطلاق إلا على « النية » المصرح بها أمام « شهود » [2]. كما يلزم استصدار قوانين تضيّق حدود الطلاق وتضبطه وترفع

---

(١) لم يتردد عبد القادر عوده في الذهاب الى ان علة اباحة تعدد الزوجات في الاسلام ترجع صراحة الى « واقعية » الدين الاسلامي واستجابته العملية للرغبة الغريزية الجنسية القوية عند الرجال (القانون الجنائي الاسلامي مقارناً بالقانون الوضعي ، ص ٥٢ — ٥٥) . لكن هذا التفسير « الجنسي » لا يصلح في الحقيقة الا من طرف واحد ، أي طرف الرجل. والحال هي أن الرغبة الجنسية الطاغية ليست خاصة الرجل وحده ، فلو كانت هي السبب الحقيقي لإباحة تعدد الزوجات لا تسمحت هذه الاباحة لتسوغ « تعدد الازواج » للمرأة الواحدة . لكن الشريعة عادلة ولا تظلم احداً ، لا المرأة ولا الرجل . لذا كان التفسير الجنسي ساقطاً ولم يكن هو التفسير الواقعي اذ الاقرب الى الواقعية أن يقال — مثلا ، لا تقريراً — ان العلة (ان لم يكن ثمة مندوحة عن البحث عن علة) ترجع الى اعتبارات ديموغرافية أو اجتماعية أو شخصية خالصة ، أي بالاجمال الى حالات من « الضرورة المطلقة » تحددها الظروف .

(٢) قاسم آمين : « تحرير المرأة » ، ص ١٧٠ .

الظلم عن المرأة بأن تمنحها حق الطلاق من خلال العمل بمذهب غير مذهب (الحنفية) أو مع العمل بهذا المذهب ولكن بشروط تضعها المرأة نفسها عند الزواج ويكون لها بموجبها أن تطلق نفسها متى شاءت أو تحت شرط من الشروط .

تلك هي المبادىء والحدود التي منها انطلق قاسم أمين وعندها وقف في « تحرير المرأة » . ومن الجلي أنها لا تخرج في قليل أو كثير عن الحدود الشرعية الأصلية للإسلام وأنها لا تثير فينا ، اليوم ، إلا الشعور بالحق والعدل . لكنها في الواقع ، وفي مطلع القرن الحالي ، قد بدت للمسلمين التقليديين بدعة خطيرة وخروجاً عن تعاليم الدين لا يغتفر . والحق أنها لا تزال حتى يومنا هذا تبدو للتقليديين كذلك . وما يزال اسم قاسم أمين يمثل حتى اليوم لدى بعض المسلمين رمز الانعتاق من الدين والخروج عليه. وكما سبقت الاشارة كانت الردود على (تحرير المرأة) عنيفة قاسية ، وأعنفها كان من غير شك تلك التي جاءت من أوساط العلماء الأزهريين الذين شددوا النكير على الكتاب وصاحبه واتهموه بالتحلل من أحكام الشريعة ، وبالتنكر للمدنية الإسلامية التي تمثل « نموذج الكمال البشري » ، وبالانحشار في زمرة « مقلدة الغرب » . لكن هذه الردود لم تثن قاسم أمين عن دعواه ، والأرجح أنها قد أثارت حفيظته لأن استجابته العنيفة الغاضبة تكشف عن ذلك . كما أن العبارات والألفاظ التي استخدمها في هذه « الاستجابة » توحي بهذا تماماً . ويمكن القول ، بلا تحرج كبير ، ان قاسم أمين في الكتاب الذي وضعه لرد الهجمة ولتسويغ دعواه تسويغاً عقلانياً طبيعياً — بعد أن اعتبر أن وقوف الدين إلى جانبه هو أمر مفروغ منه تماماً قد رغب في أن ينتقم لنفسه باغاظة خصومه : لفظياً ومعنوياً . فهو لم يتردد في السخرية من « حضرة العالم العلامة » الذي انتدبه فقهاء الأزهر للرد عليه والذي لم يطلع « على تاريخ من التواريخ ولا سفر من الأسفار ولا خبر من الأخبار » ، كما أنه هجر هجراً غير جميل عبارات (تحرير المرأة) المعتدلة التي تكلم فيها على « تخفيف الحجاب » و « استبداد الرجل بالمرأة » و « تعليم المرأة وتربيتها » ليستبدل بها أو ليضيف إليها عبارات مثل بطلان « حق ملكية الرجال على النساء » أو ضرورة « تمزيق الحجاب ومحو آثاره » ، أو « سجن النساء » و « سلب حريتهن » ... الخ . وعلى الصعيد المعنوي ، دفع قاسم أمين موقفه من المدنية الغربية في طريق راديكالي جديد ، منكراً أن تكون المدنية الإسلامية « نموذج الكمال البشري » ، ومقللاً من شأن الاسهامات الإنسانية لهذه

المدنية ، ومعلياً من شأن المدنية الغربية على نحو لا يخلو من الشطط . أما قضية المرأة فقد ربطها صراحة لا باشكالية المرأة الغربية فقط ، وإنما باشكالية المدنية الغربية نفسها. فبعد أن كان صرح في (تحرير المرأة) بأنه يطلب تخفيف الحجاب لأغراض اجتماعية مباشرة تتعلق بحياة الأمة وفنائها وليس لأنه يميل إلى تقليد الأمم الغربية في جميع أطوارها وعوائدها لمجرد التقليد أو للتعلق بالجديد لأنه جديد ، فإنه يتمسك بالعوائد الإسلامية ويحترمها ويرى أنها مزاج الأمة التي تتماسك به أعضاؤها — فإننا نجده في في (المرأة الجديدة) يكشف عن أن ثمة سبباً مهماً هو الذي جعله « يضرب الأمثال بالأوربيين » ويشير بتقليدهم ويحمله على أن « يستلفت الأنظار إلى المرأة الأوربية » : هذا السبب هو أنه ليس ثمة دواء لمرض الأمة إلا بأن نربي أولادنا على أن يتعرفوا شؤون المرأة الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها؛ فإنه « من المستحيل أن يقع إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسساً على العلوم العصرية الحديثة وأن أحوال الإنسان مهما اختلفت وسواء كانت مادية أو أدبية خاضعة لسلطة العلم » [1] ، هذا فضلاً عن «أن نتيجة التمدن هي سوق الإنسانية في طريق واحدة وأن التباين الذي يشاهد بين الأمم المتوحشة أو التي لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن منشؤه أن أولئك الأمم لم تهتد إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية » [2] . ومع أن التمدن الاوربي ليس خيراً محضاً — فإن الخير المحض ليس موجوداً في عالمنا هذا لأنه عالم النقص — إلا أنه « الخير الذي أمكن للإنسان أن يصل إليه الآن ، فقد أتم به شيئاً مما كان ينقصه وارتقى به درجة من الكمال . ومهما كانت هذه النتيجة صغيرة في جانب ما ينتظر للنفس الإنسانية من الكمال فإنه ينبغي لنا أن نقنع بها، وعلى المستقبل أن يصل بأهله إلى ما هو أعلى منها » [3] . ومعنى ذلك كله أن قاسم أمين لم يقف عند ايمانه بسمو مثل « الطبقة الوسطى » التي صرح عن اعجابه بها مراراً كثيرة والتي أراد توجيه « المرأة » المسلمة على غرار نسائها [4] ، وانما تخطى ذلك إلى موقف حضاري مماثل تماماً لموقف فلاسفة الثورة الفرنسية وعصر التنوير — وهم أيضاً جميعاً بورجوازيون ينتمون إلى هذه الطبقة الوسطى — موقف قائم على مبدأ الايمان بواقعية

---

(١) قاسم أمين : المرأة الجديدة ، مطبعة المعارف بالفجالة بمصر ، ١٩٠٠ ، ص ١٨٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٠٦ .

(٤) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، ص ١١٣ ، المرأة الجديدة ، ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

« التقدم » أو الترقي كما يبدو في الغرب حيث تظهر روحه في جميع شؤون الأمة جزئيها وكليها : في المسكن والمطعم والملبس والمباني والطرق والجمعيات والأفراح والمآتم وأساليب التعليم والتربية والتياترات ، والملاهي ، وكذلك في الصنائع والتجارة والعلوم والفنون ، وبالاجمال في جميع مظاهر الحياة العقلية والأدبية للأمة [١] . أما مستقبل المرأة المسلمة في تصور كهذا فسر مجهول ، تماماً كمستقبل الرجل : ان قاسم أمين يعيد تأكيد مطالبه النسوية ويحددها ، بعد تقوية عقل المرأة بالتربية ، في حقهن في حرية الفكر والعمل تماماً كنساء الغرب اللواتي يجابهن من غير شك مشاكل متعددة تسبب القلق لكن حلها لا يعضل لأن المدنية الغربية المؤسسة على الحرية الشخصية تتخطى صعوباتها باستمرار وتكمل نفسها بنفسها بحسب المبدأ الذي تخضع له : مبدأ « التغير التقدمي » الماثل في مرور الزمان وانشاء المعارف والتربية والعلوم — لذا لا مسوّغ، في رأيه ، لأن نهاب تأكيد القول بوجوب منح النساء هذه الحقوق « حتى لو كان من المحقق أن يمررن في جميع الأدوار التي قطعتها النساء الغربيات » ! أما الجواب عن سائل يسأل : إلى م تنتهي هذه الأدوار التي تنتقل فيها النساء ؟ فهو « ان ذلك سر مجهول ليس في طاقة أحد من الناس أن يعلمه . وكما أننا نجهل ماذا يكون حال الرجل بعد مائتي سنة كذلك لا يمكننا أن نعرف ماذا يكون حال المرأة بعد مرور هذه المدة . وإنما نحن على يقين من أمر واحد . وهو أن الإنسانية سائرة في طريق الكمال . وليس علينا بعد ذلك إلا أن نجدّ السير فيه ونأخذ نصيبنا منه » [٢] .

لقد كان وقوع قاسم أمين في اشكالية التقدم البورجوازية الغربية سريعاً حقاً . صحيح أن المرحلة الأولى والقصيرة التي قطعها في (تحرير المرأة) قد انطوت على معظم عناصر نظرية التقدم لكنه لم يذهب إلى حد ربط المدنيات كلها بحركة المدنية الغربية ومسارها كما فعل في هذه المرحلة التالية ، مرحلة (المرأة الجديدة) . والحقيقة هي أن حماسته أو ايمانه بواقعة التقدم على طريقة فلاسفة التقدم الأوائل ، وخاصة كوندورسيه ، قد انطوى بلا شك ، على خطر صريح يتمثل في وضع حد للبعد التاريخي العربي — الإسلامي . أما « الليبرالية » المسرفة التي انطوى عليها مبدأ أفكاره الأخيرة فإنها تدخل المرأة المسلمة ، من غير شك ، في متاهة يصعب التعرف على نهايتها .

---

(١) قاسم أمين : المرأة الجديدة ، ص ٢٠٦ — ٢٠٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٥ .

لذا كانت أفكار قاسم أمين في حاجة إلى عين جديدة تنظر إلى مشكلتها المبدئية بعيداً عن مفهوم « التقدم » التنويري من ناحية – وهو مبدأ كثير الصعوبات عسير الضبط مشكوك في واقعيته – ، وتقوّم قضية المرأة بعين المرأة لا بعين الرجل ، أي بعين الحق والعدل لا بعين الحب والجمال . وقد كانت باحثة البادية ، ملك حفني ناصف ، هي من أراد إعادة الأمور إلى نصابها ، أي إلى الحد الذي لم يلوثه كتاب (المرأة الجديدة) بما اشتمل عليه من دعاوى انتهت إلى عرقلة قضية المرأة والاساءة إليها من حيث كانت تريد لها الخير .

كانت ملك حفني ناصف (١٣٠٤ / ١٨٨٦ – ١٣٣٧ / ١٩١٨) من الإصلاحيين القلائل الذين يمتازون بعمق الحساسية وبقوة الشعور بالمشخص ، وبالاستجابة لحس الواقع . ولقد اعتقدت (مي) أنها تعرف حقاً باحثة البادية وقاسم أمين حين قابلت بينهما قائلة : « باحثة البادية تُصلح كامرأة – وقيل ان المرأة أكثر تشبثاً بالماضي – وقاسم أمين يصلح كرجل ، أي يرسل نظره أبداً إلى الأمام . هي تسير بتحفظ من تشعب الأفكار الجديدة والآراء المستحدثة ، وكلما خطت خطوة التفتت إلى الوراء لتتثبت من أنها تابعة السبيل الذي يربط الأمس بالغد . وكلما جاءت بتبديل في النصوص الاصطلاحية حاولت سبكه في قالب الاعتدال مع مراعاة العادات المألوفة ما أمكن . هي كثيرة التحذر في اصلاحها ، عملية متواضعة في مطالبها لا تبتعد فتراً واحداً عن حدود بيئتها وان حامت فوقها بما أوتيت من شجاعة وذكاء . إلا أنك حينما تسمعها صارخة ، كثيراً ما تظن أنها تفعل لتؤكد لك أنها غير خائفة (. .) أما قاسم أمين فلا يصرخ ولا يخاف ولا يرتعش ، في فكره مقدار الكمال الكافي لاختطاط النظريات ، وفي أصالة رأيه وحزمه من الجدارة ما يحول النظريات إلى ما يطابق الواقع ، بل هي الواقع بعينه . وله جناحان يدفعان به إلى نقطة ادراكية يشرف منها على الماضي والحاضر والمستقبل وعلى جميع البيئات والأمم والتواريخ »[1] . لكن الحقيقة هي أن ما رأته ميّ بعين المرأة : كمال الفكر النظري ، أصالة الرأي والحزم ، استشراف المكان والزمان ، تحويل النظريات إلى واقع ، لم يكن منها الا تجريداً مثالياً ذا رجع ذاتي خاص لا أكثر ولا أقل ، لأن جناحي قاسم أمين حين ابتعدا عن الواقع الذي

---

(١) الآنسة مي : باحثة البادية ، بحث انتقادي ، مطبعة المقتطف بمصر ، ١٩٢٠ ، ص ١٢٥ – ١٢٦ .

لمسه ووعاه في (تحرير المرأة) وحلقا بعيداً أفقداه القدرة على التعامل من جديد مع هذا الواقع . وهذه الفضيلة بالذات ، فضيلة القدرة على التعامل مع الواقع والشعور بأن ما يربط الإنسان بالواقع قدمان لا جناحان ، هي على وجه التحديد ما تميزت به باحثة البادية . ولعل سر حكمتها يكمن على وجه الدقة في قضية واحدة تتلخص في الاعتقاد بأن قضية الإصلاح الاجتماعي ، وإصلاح المرأة بالذات ، ليست في حاجة لأن تقوم على أساس « نظرية في التقدم » ، كما أن من العسف إصلاح المرأة من خلال الطرائق والأساليب التي خبرتها المرأة الأوربية في اطار التطور الذاتي للمدنية الغربية . ان قضية المرأة المسلمة ليست في حاجة إلا إلى عملية نقد اجتماعي رصين للعادات والتقاليد ، وإلى تربية المرأة وتعليمها ، وإلى استصدار قوانين تخفف من ويلات الزواج والطلاق . أما رد مسألة التأخر برمتها إلى قضية « السفور والحجاب » كما يريد « المتفرنجة » فأمر مجاف للصواب وللواقع .

ويمكن استجماع مواقف باحثة البادية في القول انها أولاً قد اتخذت في أمر الحجاب والاختلاط موقفاً وسطاً بين « التقليد » و « التغريب » ، وقامت بعملية نقد بنّاء للزواج وويلاته ثانياً ، وأسقطت دعوى الربط بين الحجاب والسفور وبين التقدم والانحطاط لدى الأمة ، ثالثاً .

أما قضية الحجاب والسفور فقد حددت موقفها منها بهذا القول : « واني ، وإن كنت رددت على المنادين بالسفور وخالفتهم في كثير مما يذهبون إليه ، فإني لم أقل قط بوجوب اتباع العادة القديمة في الحجاب بحذافيرها ، إنما أريد أن نوجد مذهباً وسطاً بين السفور الغربي والحجاب المصري القديم ، بحيث لا يكون اختلاطاً يبعث على الشطط ويفنينا في الافرنج ، ولا حبساً يضايق الجسم والعقل ويضيع المصلحة (. .) فإذا أنا لمت المنادين بالسفور فلأنهم متسرعون يريدون أن يقلبوا الكون دفعة واحدة ولا يتريثون لنيل بغيتهم بالتدريج ، وأكثر هؤلاء من الشبان المتفرنجين الذين يرون كل شيء غربي حسناً لمحض كونه غربياً ، ولم تحنكهم التجارب فيعلموا أن الانتقال الفجائي من حال لضدها شديد الضرر وخيم العاقبة ولو اتبعوا الحكمة وسلكوا مسلك الحذر بأن ارتقوا لمذهبهم درجة فدرجة ما صعب الانتقال إليه وما لقوا من معارضة كالتي لقوها (. .) وأجدني ميالة إلى الاختصار في هذا الموضوع لأني كتبت فيه مراراً . ومذهبي فيه معروف ، ألا وهو : تربية الفتيات على آداب الدين والفضيلة

وتخفيف وطأة الحجاب عنهن ما دمن لم يتزوجن حتى يتسنى للشباب رؤيتهن . ولكني أشترط دائماً وفي كل حال أن يكون مع الفتاة محرم تسترشده وتخشاه . وبالجملة : أريد تعويد الناشئات السفور إلى الحد الذي يبيحه الدين الإسلامي الشريف بغير شطط في تأويل معناه. أما الاختلاط الغربي بلا حد ولا قيد والجري وراء الخلاعة والتهتك فمما لا أوافق جماعة المتفرنجين عليه أصلاً ، وكفى أنه مذموم عند اهله فما بالك عندنا » [1] . ومع أنها تحرص على أن تؤكد بأنها ليست « قاسمية متطرفة » ولا هي « ممن يرمين إلى تقليد الفرنجة » إلا أنها تتفق مع قاسم أمين — صاحب (تحرير المرأة) على الأقل — في أن « السفور والحجاب ليسا من المسائل التي يمكن إبرامها من يوم أو مقالة » ، وأن مسألة الحجاب « يستحيل أن تحل إلا من نفسها، لأنها كالثمر لها ابان للنضج » ، وهي لم تنضج بعد . وفضلاً عن ذلك فإنها تدرك ، أكثر مما يدرك قاسم أمين ، أن موقف الرجال السفوريين المتحمس هو مما ينبغي أن يؤخذ بحذر كبير ، وهي تخاطب الرجال قائلة : « نحن نعلم أن هذا الحجاب ان يدوم ، ولكن ليس هذا أوان السفور لأننا غير مستعدات له ، ونفوسنا ركب فيها أن تنتقب ، ونفوسكم لا تصلح الآن لاستقبال هذا السفور بالرضاء. فخذوا بأيدينا للعلم والتربية ، ولا تأمروا بالبر وتنسوا أنفسكم » [2] . كما أنها لا تكل من تكرار القول : « قوّموا أخلاقكم وأصلحوا من أنفسكم فإن فسادكم أدعى الأسباب إلى تحجبنا » [3] . ولقد يمكن أن يتبادر إلى الذهن أن ثمة تناقضاً بين تمسك باحثة البادية بـ « الحجاب الشرعي » أو « السفور المقيد » وبين تبنيها لفكرة « التدريج » القاسمية المبكرة في مقابل فكرة « الانتقال الفجائي » التي يأخذ بها السفوريون المتفرنجة ، بحيث يعني هذا الموقف أن باحثة البادية ترضى ، ولكن على المدى البعيد ، بالسفور الغربي ، فتتعرض بالتالي للنقد العنيف الذي وجهه « الشيخ مصطفى صبري » مثلاً لفكرة « التدرج » المموهة التي لا تقل خطراً في رأيه عن فكرة الانتقال الفجائي، من حيث إن الفرق بينهما ليس في النهاية الا فرقاً في المدة اللازمة للانعتاق من الشريعة ، اذ « ليس التدريج في السفور

---

(١) آثار باحثة البادية (ملك حفني ناصف) : جمع وتبويب مجد الدين حفني ناصف ، المؤسسة المصرية العامة ، ١٩٦٢ ، ص ٢٨١ — ٢٨٣ (مقالة المرأة والحجاب) .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٧٨ .

ولا الاستعداد له الا تدريجاً في المفسدة والا استعداداً لما يجر إليه » [1] . لكن الحقيقة أن هذا النقد ـ وإن كان يمكن أن ينطبق على ما يستشف من أفكار قاسم أمين المتأخرة، إلا أنه لا ينطبق على موقف (الباحثة) ، فإن التدريج الذي تتحدث عنه هو التدريج في الانتقال من العادة المتحكمة التي تتمثل في الحجاب التقليدي ، إلى « السفور المقيد » الذي يقرره الشرع . وإذا كان لقولها ، « نحن نعلم أن هذا الحجاب سيزول » ، وأن الحجاب كالثمر له ابان للنضج » ـ من معنى ، فليس هو على كل حال التسليم أو الرضى بصورة مقبلة « غير شرعية » للحجاب ، وإنما الاحساس بأن خطر المدنية الغربية الداهم يمكن أن يبلغ في المستقبل درجة من التأثير ، يصعب على المجتمع المصري الإسلامي أن يتغلب عليها ويعسر على الحجاب مهما كانت صورته مقاومته طالما أن المجتمع عار من التربية الصالحة والفضائل الدينية القوية الثابتة .

ولعل هذا الشعور هو الذي دفع باحثة البادية إلى النضال عن فكرة عزيزة عليها هي أن التقدم والتأخر للأمة ليسا مرهونين أو مرتبطين عضوياً بمسألة الحجاب ، وأن الربط بين التقدم والسفور هو ربط مصطنع لايخلو من قدر كبير من المبالغة والإسراف. وعند هذه النقطة بالذات تبتعد باحثة البادية عن قاسم أمين ابتعاداً عظيماً مبقية من أفكاره في المسألة على آمر التربية ، تقول : « فأما فريقهم الذين فتنتهم المدنية الغربية حتى خروا لها سجداً ، فتعليلهم في هذه المسألة من الغرابة بمكان . يقولون : ان الأمة المصرية متأخرة في الفنون الجميلة ، متأخرة في الآداب القومية، متأخرة في كل شيء . نعم نحن نعترف معهم بذلك ، ونسعى ونجد في ازالته . ولكن أليس من المدهش حقاً أن نعزو ذلك التأخر للحجاب ؟ ».وتضيف قائلة : « لم تكن براهين هذا الفريق المتفرنج ـ وهي مدفوعة من نفسها ـ بأغرب من قول أحدهم أنه يحمر حياء ويرتعد خجلاً اذا تذكر بائسة مصرية ، وأنه تأخذه الرأفة ويحس في قلبه بالعطف على بائسات أوربا لأنه لم يدفعهن للسقوط إلا الجوع . بالله أيمكن أن تبلغ عبادة المصري للأوربيين إلى أكثر من هذا الحد ؟ وكيف للغريب أن يعلم سرائر المرأتين البائستين الأوربية والمصرية ؟ إلا أن الأولى وجدت من قلم فكتور هيجو خير مدافع عنها ، في حين أن الثانية لم تجد مدافعاً ! لبئست التنتان ، ولبئس دفاع هيجو ، فقد جعل قومه يستهينون

(١) مصطفى صبري (شيخ الاسلام للدولة العثمانية سابقاً) : قولي في المرأة ، المطبعة السلفية ، ١٣٥٤ هـ ، ص ٣٥ .

بالشرف وينتحلون من فساد أنفسهم أعذاراً على الجوع والمرض»[1]. ان «من يقرأ مقالات هؤلاء المسبّحين بحمد الأوربيين يرى أنهـــم يعذرونهـــم في كل شر أتوه حتى أنهم ليعذرون بائساتهم على اراقة ماء الوجوه ، ولكنهم بالضد من ذلك ينظرون الى كل شيء في وطنهـــم بعين المقت ، ويعزون تأخر مصر المادي والأدبي إلى النقاب ! أترى لو كنا سافرات يوم ضرب الاسكندرية بالقنابل أكان يرتد على أعقابهم المحتلون ؟ وهل كان ينفع اشراق وجوهنا في تبرئة مظلومي دنشواي ؟ قد يكون حجابنا مؤخراً لنا بعض الشيء ولكن لا يصح نسبة كل تأخر له ، وإلا فإن الأمم الغربية كلها سافرات فلماذا تجد احداهن راقية جداً والأخرى منحطة إلى الدرك الأسفل ؟ ان تربية المرأة وحدها عليها مدار فلاحها ، وهو من أهم الأسباب لإعلاء شأن أمتها ، ولا دخل لزيها في ذلك الإعلاء . ألم تكن نساء الأتراك المتنقبات أمهات لأولئك الأحرار الذين هزوا قلب المعمور وقلبوا السلطنة العثمانية رأساً على عقب ؟ نعم كن متنقبات ولكن تربيتهن القوميـــة غير تربيتنا (. .) فالمرأة لها أكبر يد في ترقية الأمم أو تأخرها،ولكن المدار على تربيتها : تربية نفسها وتربية عقلها، وتربية جسمها،والأولى أهم في نظري لأنها عماد الأخلاق . أما التنقب والسفور فلا يعدمان أثراً في تكوين أخلاق الأمة ، ولكنهما ليسا كل شيء كما يتوهم جماعة المتفرنجين [2] . فتربية المرأة لا سفورها إذن هو الذي له الدخل الأكبر في تقدم الأمة ، وبديهي أن الحجاب الشرعي إذا كان مدعوماً بالأخلاق لا يمكن أن يقف عائقاً في وجه التربية .

لكن عملية نقد مشخص لنظام الزواج بشكل خاص تظل في كل الأحوال جوهرية وضرورية للإصلاح الاجتماعي . وباحثة البادية لم تقصر في ذلك فهي لم تكتف بتقديم اقتراحات عملية لترقية أحوال المرأة [3] — كما سبق أن فعل محمد عبده وقاسم أمين — كما لم تكتف ، بما كتبته في (الجريدة) بعنوان (النسائيات) بالدعوة الى « تخفيف ويلات الزواج على قدر الامكان » ، وإنما أولت المسائل المتصلة بطريقة الزواج وبتعدد الزوجات والضرائر وبسن الزواج والتبرج النسوي ، فضلاً عن أخلاق الرجال والنساء على حد سواء،اهتماماً ناقداً على درجة عالية جداً من الحساسية

(١) الاشارة الى شخصية (كوزيت) في (البؤساء) .
(٢) آثار باحثة البادية ، ص ٢٧٥ — ٢٧٨ .
(٣) آثار باحثة البادية ، ص ١٢٤ — ٢٩/ (عشر وسائل لترقية المرأة المصرية) .

والعمق والدقة . ولقد وصفت وصفاً بارعاً « مبادىء النساء » الأربعة (عدم الثقة بالزوج أو الغيرة العمياء ، بغض أقارب الزوج أو الأثرة ، المباراة والإسراف ، سرعة الغضب والتهديد بالفراق) ، ومساوىء الرجال البارزة (الطمع في مال الزوجة ، الظلم ، ازدراء المرأة واحتقارها) [1] . فكان ذلك منها اسهاماً اجتماعياً مشخصاً ، حقيقياً في طريق بلوغ القصد الذي نصبته لنفسها ، كما كان مثلاً حياً دائماً لما يمكن أن تتوجه إليه أنظار السوسيولوجيين الباحثين منهم والراغبين في الإصلاح .

بيد أن أبرز ما يمثله اسهام ملك حفني ناصف يكمن في الحقيقة في هذه «الصورة النسائية » التي رسمتها : لا هي تقليدية ينفر منها المحدثون والمحدثات ولا هي تغريبية تقابل بالنقمة والتعريض والإنكار والشكوك . ولقد يمكن القول بلا إسراف انها الصورة التي تنشدها لنفسها المرأة المسلمة الحريصة على الاصالة والحداثة في عالم تغيرت فيه بلا شك علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالعالم .

لقد رحلت باحثة البادية في عام ١٣٣٧ / ١٩١٨ — كسيرة الخاطر من غير شك — لكن معالجة قضايا المرأة بحثاً أو اصلاحاً أو جدلاً لم تتوقف ، وما كان لها أن تتوقف [2] . أما العناصر الرئيسة للاشكالية فلم تحرز أي تقدم اذ هي تراوحت بين المطالب التي صرح بها قاسم أمين والجهود النقدية — البنائية التي أدلت بها باحثة البادية . ويمكن القول ان ما حدث بعد هذين المصلحين قد كان امتداداً لجهودهما النظرية . ففي عام ١٣٤٦ / ١٩٢٨ وعلى أثر اكراه الحجابيين للنساء ، بمعاونة السلطة الدمشقية ، على التحجب ، نشرت نظيرة زين الدين في بيروت كتاباً تدافع فيه من جديد عن حقوق المرأة وبصورة خاصة عن حقها الشرعي والعقلي في السفور . وقد ذهبت في هذا الكتاب إلى أن « الحجاب يورث نصف الأمة الشلل » وأنه يحول دون تفوق الأمة وتقدمها ، واعتبرت أن الوصول إلى أعلى سلم التقدم لا يكون إلا « بالصعود

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢١٧ وما بعدها .

(٢) من بين الدراسات العلمية القانونية التي أثارتها القضية كتاب بارز لعبد الفتاح السيد ، نشره بالفرنسية عام ١٩٢٢ . بعنوان :

De l'étendue des droits de la femme dans le mariage musulman et praticulièrement en Egypte, Librairie de la Société du Recueil Sivey, Paris, 1922 .

درجة درجة » وأن أول درجة من سلم الرقي هو السفور [١] . وقد أكدت نظيرة زين الدين أن الشرع والدين يقفان إلى جانبها ، ولكنها ما لبثت أن وقعت في عين ما وقع فيه قاسم أمين من إقامة علة رابطة احادية ومعلول بين السفور والترقي فحرصت على استخدام عبارة « العالم السافر الراقي » [٢] اشارة إلى هذه العلاقة الضرورية ، حتى لقد تابعت قاسم أمين في التقليل من شأن المدنية الإسلامية رائية « أن الأمم التي نبذت الحجاب أمم راقية في العقل والمادة رقياً ليس للأمم المتحجبة مثله . فالأمم السافرة هي التي اكتشفت بالبحث والتنقيب أسرار الطبيعة ، وسخرت لإرادتها العناصر كما تعلمون وتشهدون . أما الأمم المتحجبة فلم تكتشف سراً ولم تسخر لارادتها عنصراً ، وإنما تتغنى بمجد مضى وتقليد لها قديم ، مستنيمة بذلك الغناء على الجمود » [٣] . وقد كان جزاء تعرضها لما أورده مصطفى الغلاييني من عبارات انفعالية ناقدة لأخلاق المرأة والسفور في كتابه (الإسلام روح المدنية) [٤] أن خصها الغلاييني بكتاب رد فيه مطالبها ودعاواها بطريقة تقليدية لا تخلو من القسوة والعنف وذلك بعد أن عرض هذه المطالب والدعاوى عرضاً لا يخلو من الشطط والتجني [٥] ، مضيفاً إلى دحوضه للكتاب دعوى القول ان وراء كتاب السفور (والحجاب) عدة مؤلفين بينهم المسلم الجغرافي والملحد والمعمم والمطربش والمبرنط وسمسار التبشير والعلماني والسني والشيعي [٦] . فاتخذت هذه المشادة طابع « الفضيحة الأدبية » ، وهو ما دعا مؤلفة (السفور والحجاب) إلى تصنيف كتاب جديد ردت فيه التهمة وأنكرت الدعوى ، وأودعت فيه كل الشهادات — وهي كثيرة جداً — التي أثارها كتابها الأول ، مما يمكن أن يعضد قضيتها [٧] . ومع أن القضية التي كانت تدافع عنها نظيرة زين الدين —

(١) نظيرة زين الدين : السفور والحجاب ، مطبعة قوزما ، بيروت ١٣٤٦ / ١٩٢٨ ، ص ٣٢ — ٣٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٥٦ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٠٩ .

(٤) مصطفى الغلاييني : الاسلام روح المدنية ، الباب الرابع ، ص ١٥٨ — ٢٣٠ .

(٥) مصطفى الغلاييني : نظرات في كتاب السفور والحجاب المنسوب الى الآنسة نظيرة زين الدين ، مطابع قوزما ، بيروت ١٣٤٦ / ١٩٢٨ ، ص ٢١ — ٢٥ .

(٦) المصدر نفسه ، المقدمة وثنايا الكتاب كله .

(٧) نظيرة زين الدين : الفتاة والشيوخ (نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الاسلامي) ، المطبعة الاميركانية في بيروت ١٣٤٨ / ١٩٢٩ .

وخاصة في جانبها النسائي الحقوقي الخالص – قضية عادلة تماماً ، عقلياً وشرعياً — إذ هي في الحقيقة لم ترد سوى رد اتهام المرأة بنقص العقل والدين ودعوى أنها مصدر الشر على الإنسان ، والدفاع عن حرية المرأة وعن الحقوق التي خولتها الشريعة إياها وخاصة حق السفور كما قرره الشرع مما ينبغي أن يكون من اقوى العوامل في « الارتقاء الاستقبالي » [1] – ومع أن التهمة التي قذفها بها الغلاييني هي مما يعسر التحقق منه ، إلا أن نظيرة زين الدين لم تكن ملزمة من أجل الدفاع عن قضيتها العادلة تلك باللجوء ، منهجياً ومذهبياً ، إلى أدلة تصدر حقاً عن أفواه وعقول متنافرة ومتباينة تنافر وتباين أدلة العلماني والسني والمبشر والملحد . وهذه هي نقطة الضعف القاتلة في كتابها . ومع ذلك فإن جهدها النقدي يظل احدى العلامات البارزة في حركة الإصلاح الاجتماعي في بلاد الشام في العصر الحديث .

أما في المغرب العربي فقد كان الطاهر الحداد ، من تونس ، هو أجرأ الانتقاديين الاجتماعيين النسويين بإطلاق . فقد تخطى صراحةً ابن الخوجة ، وقاسم أمين وباحثة البادية ونظيرة زين الدين ، ودفع دعاواه إلى حدود رأى بعض نقاده على أنها تخرجه صراحة من حظيرة الإسلام . لا شك أن الطاهر الحداد ، في كتابه الشهير الذي نشره عام ١٩٣٠ [2] ، قد أكد أن الإسلام ليس هو المسؤول عن المصير البائس الذي انتهت إليه المرأة في المجتمع الإسلامي ، وأن المسلمين أنفسهم – والفقهاء منهم خاصة – هم الذين يتحملون تبعة هذا البؤس ، وذلك بسبب انكارهم لقانون التغير الاجتماعي ولضرورة التوفيق بين الشريعة والظروف المستجدة – وهو توفيق أثبته القرآن نفسه – وبسبب تعطيلهم لحركة الفقه الإسلامي تعطيلاً قتل الحرفُ معه الروح وألقى في قلوب الفقهاء أنفسهم حب الراحة وخشية القلق ، وشل عندهم كل مبادرة للاستجابة للظروف المستجدة ، وحبب إليهم الاختباء وراء الخطر المزعوم لكل محاولة اجتهاد جديدة . لكن الطاهر الحداد حين أقام تمييزاً بين أحكام الشريعة الثابتة ، مما يتصل خاصة بالعقائد ، وبين الأحكام التي أملتها الظروف المتغيرة ، وقرر أن هذه الأحكام الأخيرة ينبغي أن تتغير بتغير الظروف والمجتمع ، قد فهم أن هذه القاعدة تسمح له بأن يغير في الأحكام الصريحة ويستبدل بها غيرها . وهكذا اختار الاعتقاد بأن الأحكام المتعلقة بالمرأة هي مما يمكن أن يغير ويبدل وبأنه لا مانع ، نظراً لتغير الظروف ، من

(١) المصدر السابق ، ص ١٠٣ .

(٢) الطاهر الحداد : امرأتنا في الشريعة والمجتمع ، المطبعة الفنية « تونس » ، ١٩٣٠ .

تغيير نظام الإرث ، ومن الاستبدال بعقوبة الزنا عقوبات واجراءات جديدة ، ومن حظر تعدد الزوجات [1] . وبطبيعة الحال لا يمكن لتخريجات من هذا النوع إلا أن تمثل في رأي المحافظين إبطالاً لأحكام القرآن القطعية الاجتماعية وهدماً لروح الدين الإسلامي وجحوداً لبعض القرآن معادلاً للكفر به كله وهذا ما مال إلى تقريره الشيخ عبد الحميد بن باديس [2] ، والعالم الزيتوني التونسي محمد الصالح بن مراد في الكتاب اللاذع الذي وضع له هذا العنوان المثير الساخر : (الحداد على امرأة الحدّاد)[3]، وعمر البرّي المدني الذي رأى في الطاهر الحداد « فرداً من شيعة طه حسين وسلامه موسى واضرابهما من رؤسائهما الملحدين المستنيرين بدعوى التجديد والإصلاح» [4]. أما النقد الوضعي الخالص فله أن يتساءل : هل الظروف المتغيرة التي تفرض — جدلاً — تغيير الأحكام هي ظروف الانحطاط الاجتماعي في الإسلام التي أصبح لها قوة الإلزام ؟ أم هي ظروف المدنية الغربية التي أصبح لسلطتها هي أيضاً ، بسبب الغزو الخارجي أو الداخلي المقلّد ، الحق في تغيير الأحكام الشرعية ؟ من الواضح أن كلتا الحالتين لاتسوّغ اخضاع الشريعة لما أخضعه لها الطاهر الحداد .

والحقيقة أن الإسهام الحقيقي الذي لا ينكر للطاهر الحداد هو جهده الاجتماعي النقدي الذي انصب على قضايا التربية والزواج والحجاب في المجتمع التونسي عند الثلاثينات من القرن الحالي . فقد نقد نقداً عميقاً صريحاً غياب التربية المهنية والمنزلية والعقلية والأخلاقية لدى الفتاة التونسية . كما عرض لقضايا الحياة الزوجية والصحة والزواج القسري ، وزواج القاصرات ، وزواج الرجال أو النساء المصابين

---

(١) المصدر السابق ، القسم الاول . وفي « النقل التحليلي» الفرنسي لهذا الكتاب : Notre femme ans la loi et la société ; نقل م. متفرج ، باريس ، المكتبة الاستشراقية، ١٩٣٥ (مجلة الدراسات الاسلامية REI ،سنة ١٩٣٥،الكراسة ٣)،ص ٢٠٦-٢٣١ .

(٢) آثار ابن باديس : الجزء الاول ، المجلد الثاني ، ص ٤٧٥ (الشهاب : ج ١١ ، م ٦ ، رجب ١٣٤٩/ ديسمبر) ١٩٣٠ ، ص ٧١٤- ٧١٥ .

(٣) الشيخ محمد الصالح بن مراد : الحداد على امرأة الحداد ، المطبعة التونسية ، تونس ، ١٩٣١ .

(٤) عمر البري المدني : سيف الحق على من لا يرى الحق ، المطبعة الأهلية (نهج القيروان عدد ٥) ، تونس ١٩٣١ . وانظر بصدد « الخصومة حول كتاب امرأتنا في الشريعة والمجتمع ومؤلفه » ، كتاب احمد خالد : الطاهر الحداد والبيئة التونسية في الثلث الأول من القرن العشرين (الباب السادس ، ص ٣٠٩ — ٣٦٢) ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، ١٩٦٧ ، وكذلك كتاب أبو القاسم محمد كرو : الطاهر الحداد رائد الحرية ونصير المرأة ، ط ٢ ، كتاب البعث ، تونس ، ١٩٥٧ .

بعلل معدية ، بالإضافة إلى الزواج الذي يعجز الرجل فيه عن الانفاق ، أو الذي يخالطه شذوذ جنسي يولد ضحايا للمجتمع ، وأخيراً تكلم على اضرار الحجاب التقليدي ورأى أن يرفع وأن تستبدل به التربية والتعليم على طريقة قاسم أمين (١) .

إن هذه الجهود النظرية النقدية وما تلاها من جهود ترسم خطى الإصلاح الاجتماعي قد صحبتها جهود عملية شخصية تعكس ما اشتملت عليه المطالب الاجتماعية النسوية وتتمثل في الجمعيات النسائية التربوية والخيرية والحقوقية التي نشطت منذ بداية هذا القرن والتي لمع في عالمها اسم هدى الشعراوي بصورة خاصة (٢) . وإنه لأمر مؤكد أن الحالة الاجتماعية الراهنة للمرأة تدين بما هي عليه لهذه الجهود . وإذا كان لهذا كله من دلالة فهي أن عملية نقد القيم الاجتماعية قد رفدت عملية بناء المجتمع وقيمه ، وأن ضخامة الجهود المبذولة في هذا المضمار تعكس سعة الرجاء المعقود على احراز التقدم من خلال بناء القيم الأخلاقية — الاجتماعية ونقدها .

(٣)

إذا كانت القيم الأخلاقية — الاجتماعية تهدف إلى بناء الشخصية من أجل ذاتها ومن أجل الذوات التي تشاركها هيئة معينة ، فإن القيم الاجتماعية — الاقتصادية التي هي تركيب من القيم « المعنوية » والقيم « المادية » تهدف إلى تحقيق حياة دنيوية اجتماعية وفردية تلبي فيها الحاجات الحيوية الأصيلة للإنسان من خلال نمط معين من استغلال الثروة وتوزيعها في مجتمع مدعو بدوره إلى أن يبني علاقاته الداخلية على نهج « رابطي » معين .

ولقد وجهت العالم الحديث مجموعة من الفلسفات الاجتماعية — الاقتصادية كانت الرأسمالية الليبرالية ، وريثة الاقطاعية ، أبرزها وأعمقها أثراً . بيد أن شطط النظام الرأسمالي وتطوره الذاتي وما نجم عنه من استغلال مادي ومظالم اجتماعية ، قد ولّد اضداداً تمثلت في « الاشتراكيات » الإنسانية ثم نقيضاً جذرياً حاسماً تمثل في

---

(١) الطاهر الحداد : امرأتنا في الشريعة والمجتمع ، القسم الثاني (الاجتماعي) .

(٢) انظر الفصل الرابع من كتاب درية شفيق: Doria Shafik, La Femme et le droit religieux de l'Egypte contemporaine, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1940 .

« الشيوعية » كما تجسدها « الماركسية اللينينية » أو « الماركسيات المعدلة » . وليس تاريخ أوروبا « التكنية » إلا صورة لتطور هذه الفلسفات وصراعها . ومن المؤكد أن هذا التطور وهذا الصراع يشتدان حدة يوماً بعد يوم على الرغم من حالة « التعايش » التي رضيت كل الأنظمة بقبولها مبدئياً ، وبنقل الصراع إلى دائرتها .

ولقد كان أمراً طبيعياً ألا يغفل المفكرون العرب المسلمون المحدثون عن خطورة المشكلة الاجتماعية ـ الاقتصادية بعد أن تراءى لهم شيئاً فشيئاً أن أقطارهم لا تملك البقاء خارج اطار الصراع . فهي أولاً قد وقعت تحت نفوذ الرأسمالية الغربية إذ لم يكن الاستعمار للأقطار العربية والإسلامية وغيرها في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين الا نتيجة منطقية وطبيعية للرأسمالية النامية الباحثة عن مصادر للثروة ومراكز للتسويق . وهي ثانياً قد وجدت نفسها موطناً لصراع فكري جديد أصبحت فيه الأفكار المضادة للرأسمالية أو المناقضة لها منهجياً ومذهبياً قادرة على أن تتألف قلوباً كثيرة أو تستهوي عقولاً منظمة داخل الأقطار العربية والإسلامية نفسها. وقبل هذا كله وبعد هذا كله بدا لهم أن التقدم في العصر الحديث لا يمكن أن يخطو خطوة واحدة دون الاستجابة إلى هذا الآمر الاجتماعي ـ الاقتصادي . وعلى الرغم من أن المفكرين المسلمين هؤلاء قد لاحظوا نقاط اتفاق كثيرة بين مبادىء «الاقتصاد» الإسلامية وبين بعض الفلسفات الاشتراكية إلا أنه هالهم دوماً فيها هذا الارتباط القوي بين التفسير الاقتصادي من ناحية وبين عدد من العناصر « الايديولوجية » التي لا يمكن أن يقف المؤمن بازائها موقف اللامبالاة أو الغفلة (1) . بيد أنهم ما لبثوا أن ألحوا على التمييز بين « الاشتراكية » من جهة وبين « الشيوعية » المنظمة من جهة ثانية ، فأبدوا تساهلاً متفاوتاً مع الاولى بينما ابدوا مقاومة نفسية وعمليةللثانية، ووجدوا أنفسهم في كل الأحوال ، مدعوين إلى مجابهة المشكلة الاجتماعية ـ الاقتصادية بطريقة متنامية التنظيم والتمحيص . فلم يكتفوا بالدخول في معركة جدلية عنيفة مع الرأسمالية ، ومع الاشتراكيات « المتطرفة » أو « الملحدة » ، وإنما تخطوا ذلك إلى محاولة بناء تصور اجتماعي ـ اقتصادي للإسلام يستطيعون به مجابهة الأنظمة غير الإسلامية الوافدة أو ، بحسب تعبير المتأخرين منهم،« المستوردة » من « الغرب » ومن

---

(1) عبر الشاعر شوقي عن الموقف العام هذا بقوله من قصيدة له مخاطباً (النبي) في ذكرى مولده :

الاشتراكيون انت إمامهم لولا دعاوى القوم والغلواء

« الشرق » على حد سواء . ومن ناحية ثانية حرصوا على أن يضعوا لهذا التصور مصطلحاً يتميز به فلا يكون له ظلال رأسمالية ولا يكون له ظلال « اشتراكية — شيوعية » ، واقترح بعضهم أن يسمى بـ « نظام الإسلام » فحسب ، لكن هذه التسمية بدت عامة جداً ولا تعبر عن طبيعة التصور نفسه ، مما دفع آخرين إلى تبني مصطلح « العدالة الاجتماعية » ، أو ايثار مفاهيم أخرى قريبة من ذلك كمفهوم « الجماعية » الإسلامية .

بيد أن أكثر المصطلحات تعبيراً عن التصور الإسلامي لهذه المشكلة ، في رأي هؤلاء المفكرين ، هو من غير شك مصطلح « التكافل الاجتماعي » أو التكافل العام ، الذي كان أيضاً أكثر المصطلحات استخداماً منذ رفيق العظم حتى مصطفى السباعي . ولا شك أن تاريخ المشكلة الاجتماعية — الاقتصادية في الإسلام الحديث ، في العالم العربي ، هو تاريخ مفهوم « التكافل الاجتماعي » هذا الذي ظل يتأرجح ما بين المضمون الاجتماعي الخالص والمضمون الاجتماعي الاقتصادي المركّب . أما بدايات هذا المفهوم فقد تجلت في صورة عملية تطبيقية خالصة لدى التجمعات العربية في ليبيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر مع « الطريقة السنوسية » التي أسسها السيد محمد بن علي السنوسي (١٢٠٢هـ / ١٧٨٦م — ١٢٧٦هـ / ١٨٦٠م) وجعل مركزها في (الجغبوب) حيث يسهل الاتصال خاصة ببرقة وطرابلس من ناحية والسودان العربي وافريقيا من ناحية ثانية . وأبرز ما يميز الطريقة السنوسية في الواقع هو على وجه التحديد هذه « الزوايا » التي أقامها السنوسيون في كل مكان وصلوا إليه في أنحاء كثيرة من الوطن العربي والإسلامي [1] . لا شك أن ضربا من « الصوفية الفاعلة » قد ميز السنوسية ، وأن طموح السنوسي كان يتخطى مجرد اصلاح هذه القبائل المنتشرة في الشمال الافريقي العربي إلى إصلاح وتوحيد العالم الإسلامي كله دون التسليم للدولة العثمانية بشرعية غير مشروطة . لكن الحقيقة هي أن ماهية هذه الحركة قد قامت على أساس تنظيم « « بنى اجتماعية » أولية تستقطب نشاطات الأفراد من أجل دمجهم في كلٍّ منظم عام يجتمع بكل أعضائه على الدفاع عن الجماعة وقيمها ويندفع في المحيط الإنساني العام إلى نشر مثله ومبادئه . ومن المؤكد أن الأهداف

---

(١) انظر احمد صدقي الدجاني : الحركة السنوسية (نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر) ، بيروت ١٩٦٧ ، ومحمد فؤاد شكري : السنوسية دين ودولة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٤٨ .

السياسية لم تكن خفية كل الخفاء في الحركة السنوسية ، لذا لم يكن توجس بعض الكتاب الغربيين – من الانكليز خاصة – منها في غير محله تماماً . وحين كتب عبد الحميد الزهراوي عن « اللغط » حول السنوسية قائلاً ان « كل من عرف السنوسية حق المعرفة يمتدحهم على قيامهم في كبد الصحراء بما ينفع بني آدم من المؤاخاة وتقليل الشرور بين القبائل وايواء ابن السبيل وتعليم الجاهل وارشاد الضال ، فلماذا لا يترقب كتاب الأوروبيين من هؤلاء الا كل شر ، وهم قوم قد بعدوا جهد استطاعتهم عن هذه السياسات المبيتة على ما لا حد له من الطمع ، ولا ذنب لهم إلا شبه قوة على الدفاع ! »[1] – لم يكن يقصد في حقيقة الأمر الا كسر حدة التهويل من خطرهم من أجل ابعاد الأوروبيين عنهم . بيد أن من الإسراف حقاً تصوير الحركة السنوسية على أنها حركة سياسية اولاً وآخراً ، والأصوب أن يقال انها حركة « احياء للإسلام »[2]. ويمكننا ن نضيف القول انها حركة احياء للإسلام من الطريق الاجتماعي–الاقتصادي الذي يتجسد في هذه الوحدات الجماعية التي أطلق عليها اسم « الزوايا » . وقد وصف شكيب أرسلان « الزاوية » وتركيبها بقوله : « الزاوية فيها مقدم هو القيم عليها ، وهو الذي يتولى أمور القبيلة ويفصل الخصومات بينها ويبلغ الأوامر الصادرة من السيد السنوسي ، ويليه وكيل الدخل والخرج ، وإليه النظر في زراعة الاراضي وجميع الأمور الاقتصادية . ومن عادتهم أن على كل فرد من أفراد القبيلة أن يتبرع بحراثة يوم وحصاد يوم ودراسة يوم في أرض الزاوية فلذلك يسهل عمران الزاوية بدون نفقة كبيرة . ثم هناك الشيخ الذي يقيم الصلاة في مسجد الزاوية ويعلم أحداث القبيلة القراءة والكتابة ، ويعقد عقود النكاح ويصلي على الجنائز ... الخ . والزوايا السنوسية هي الملاجىء الوحيدة في الصحراء للتائهين والواردين والشاردين . ولا يوجد هناك مساجد مبنية بالحجر وغيرها (. .) فإن لكل قبيلة زاوية هي مرجعها في الدين والدنيا (. .) وأينما حل السنوسية عمروا وثمروا ووجدت الارض اهتزت وربت .. وقل أن مررتُ بزاوية ليس لها بستان أو بساتين ... »[3] .

لا شك أن هذا النظام يليق بمجتمع قبلي ما زال بعيداً عن « التمدن » التكني ،

---

(١) عبد الحميد الزهراوي : السنوسية والجامعة الاسلامية ، المنار ، مجلة ١٠ جزء ٨ ، ١٣٢٥ / ١٩٠٧ ، ص ٥٨٨ .

(٢) محمد فؤاد شكري : السنوسية دين ودولة ، ص ٥٣ .

(٣) شكيب ارسلان : حاضر العالم الاسلامي ، ج ١ ، ص ١٠٨ (الحاشية) .

لذا كان طبيعياً أن تتصف الزاوية ببساطة التركيب والوظيفة ، وبعكسها ، بوضوح ، روحاً جماعية عامة مستلهمة من التقى الديني ، روحاً تجسد في الواقع الاجتماعي والاقتصادي نشاطاً مشتركاً يعمل فيه الفرد للمجموع ويتكفل المجموع فيه بحاجات الفرد . ونحن في كل الأحوال بعيدون أيضاً عن كل عملية « تنظير » فكري لهذا النظام ، إلا ما يمكن أن يستشعر من كمون روح التضامن والاخوة التي يفرضها الدين بين المؤمنين . أما المواقف النظرية التي تعكس أوضاعاً « مدنية » متطورة فينبغي علينا من أجل الالتقاء بها أن نعطف بصرنا إلى المناطق « المتحضرة » من الأقطار العربية الإسلامية آنذاك : أي الشام ومصر على وجه التحديد .

وأبرز من يصادفنا هنا عند نهاية القرن التاسع عشر المفكر السوري ، رفيق العظم ، الذي كان بحق أبرز مفكري « التكافل الاجتماعي » الأوائل في العالم العربي الحديث .

إن أفكار رفيق العظم الأولى تربط صراحة الإصلاح الإسلامي بما يسميه« عدل القوام»أو « التكافل العام » [٢] ، الذي يعني بحسب رشيد رضا « معرفة مجموع الأمة بحقوقها ومصالحها المشتركة معرفة صحيحة تحملهم على الاتفاق على حفظها وصيانتها بحيث اذا عبث بها عابث أو نال منها ظالم ينفعل ذلك المجموع ويهب للذود عنها وحفظ كيانها » . وفي رأي رفيق العظم أن المدنية الإسلامية لم تبلغ أبسط أطوارها وأنعم أحوالها وأرقى نظمها وأعظم قوتها ومجدها إلا بفضل هذا الأساس الذي قررته الشريعة الإسلامية ، أساس « التكافل العام » . كما أنه يذهب صراحة إلى أن قوة التكافل العام « كانت » أسمى من هيبة الخلافة فينفوس المسلمين : « دليل ذلك انصياع خالد بن الوليد — الذي كان يقود جيشاً عظيماً في أرمينيا لأمر عمر بن الخطاب وقد بلغ ما كدر خاطره عليه — وامتثاله لقراره امتثالاً لم يكن ليتم لو أن الحادث وقع بعد قرن أو قرنين من الزمن ، لا بل انه كان جديراً بأن يقلب الدولة والجماعة رأساً على عقب . بيد أن قاعدة « التكافل العام » قد اختلت بصورة دفعت أول خلفاء بني العباس ، السفاح ، إلى أن يتخذ لنفسه « وزير تنفيذ » يستعين به على بسط « جناح العدل والمراقبة العامة » . لكن «وزارة التنفيذ» لم تنجح في القيام مقام التكافل العام ،

---

(١) رفيق العظم : الاصلاح الاسلامي بعدل القوام او التكافل العام (المنار ، مجلد ٢ ، جزء ٦ ، ١٣١٦ / ١٨٩٩ ، ص ٨٢ — ٨٦ .

وهذا ما دفع الرشيد إلى أن يجعل الوزارة « وزارة تفويض » تكون مسؤولة أمام الناس والخليفة عن نتائج كل عمل تعمله في الدولة ، فكان من ذلك آثار صالحة دعت إلى ترقي الأمة في معارج التمدن ترقياً معروفاً في التاريخ ، لم ينحسر الا باستحكام الصبغة الأعجمية في الدول الإسلامية وبغل يدي الوزارة وتقييدها بقيود الاستبداد المطلق الذي أدى إلى امحاء مظاهر العدل وخروج قوام القانون عن مناهج الاستقامة أجيالاً عديدة ، حتى ظهرت بوادر النهضة الحديثة التي كانت ردة فعل قوية على تزاحم قوى المدنية الغربية الجديدة وهجمتها القوية من أجل سلب الشعوب حريتها وتحقيق أطماعها فيها . ف « عدل القوام » و « التكافل العام » — لا وضع القوانين أو تدوين الدواوين أو تأليف المنشورات السياسية - أو هو إذن شرط التقدم ، أما تلك فإنها ، بغياب هذا الشرط ، تكون « كخط على ماء أو نقش في هواء »[1] .

من الواضح أن مفهوم « التكافل العام » هنا لا يتخطى الأمور الاجتماعية وأنه لا يعني في نهاية التحليل إلا التعاون على سيادة العدل بين أفراد الجماعة المتكاتفة المصممة على أن يكون لأحكام الشريعة السيادة المطلقة ، وذلك من أجل أن يكون « المجموع بأفراده » مصوناً من غائلة كل ظلم يمكن أن يقع عليه . بيد أن رفيق العظم ما يلبث أن يلاحظ أن المشكلة الاجتماعية هي قلب المشكلة الحديثة ، وان الطرح الحديث للمشكلة يتضمن أبعاداً مختلفة يؤدي مفهوم « التكافل العام » فيها دوراً خاصاً ويكتسب أهمية لا حدود لها . وهذا ما عالجه في عام ١٨٩٩ في مجموعه من المقالات التي نشرها في « مجلة الموسوعات » ثم أجرى عليها بعض التعديل والاضافة ونشرها في عام ١٩٠٠ في كتاب يحمل عنوان « تنبيه الافهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام »[2] .

يلحظ رفيق العظم منذ البداية وبوضوح كاف أن ترقي أحوال المعاش بترقي الاجتماع المدني يولد مقاصد ومطالب حياتية مطردة التشعب ومتنامية ؛ كما يبعث على الجري وراء أسباب الرفاه التي ينشأ عنها ازدياد التزاحم بين طبقات الناس « فتزداد العوائق دون الوصول إلى المقاصد فتنقلب تلك السعادة المقصودة شقاء على الطبقات النازلة من الناس لقعودهم عن مجاراة غيرهم في مضمار المزاحمة الدنيوية وعجزهم

---

(١) رفيق العظم : الاصلاح الاسلامي ، ص ٨٦ .

(٢) رفيق العظم : تنبيه الافهام الى مطالب الحياة الاجتماعية والاسلام ، مطبعة الموسوعات بمصر ١٣١٨ / ١٩٠٠ .

عن مباراة ذوي اليسار والقوة في الهيئة الاجتماعية»،مما يتولد عنه « خطر تسلط الكبير على الصغير واستئثار القوي بالمنافع دون الضعيف » ، وامتهان نواميس العدل القاضي « بتشويش نظام الاجتماع » [1].

هذه هي عقدة المدنية الأوربية الحديثة ، التي يطلق عليها « علماء العمران » اسم « المسألة الاجتماعية » أو « مسألة شقاء العمال » ، وهي عقدة افترق الغربيون في حلها إلى فرق ومذاهب متخالفة . ففريق « الاشتراكيين » يرى أن « سبب الشقاء هم أفراد الأغنياء لاستئثارهم برأس المال أو الثروة ، وأن هذه الثروة هي نتيجة عمل المجموع فينبغي أن توزع على المجموع » . وهم يتوسلون إلى حل هذه المسألة الاجتماعية بنشر تعاليمهم بين « الطبقة النازلة من الناس ليعم مذهبهم بينها » فيكون هو الغالب وأهله هم الاكثرون فينشئون بحكم الأكثرية الغالبة حكومة جديدة ، تتكفل باسعاد الجميع « بأن تقسم نواتج الثروة العامة بين الأفراد على السواء » . وفريق « الفوضويين » يرون ما يرى « الاشتراكيون » لكنهم « ثوريون يريدون التوصل إلى تلك السعادة في القريب العاجل بقلب نظام الحكومات من طريق الثورة » . وفريق « العدميين » يرون « انكار كل شيء في الوجود وأن لا سعادة للكل الا بعدم الكل ». وفريق « الدينيين » يرون أن « المؤثر الأدبي أو تربية النفوس على الرضا بالحرمان وتطهير الوجدان من شوائب حب الذات يؤدي إلى السعادة ، وربما يريدون بهذه السعادة المعيشية الروحانية » . وأخيراً يرى أصحاب الاستقلال الذاتي « أن السعادة منوطة بالكد والعمل وأن كل فرد قادر في نفسه على العمل متى علم منها هذه القدرة وتربى على مبدأ الاستقلال الذاتي ، أي بأن يكون أمة في ذاته لا يعتمد على سواه — فمتى ربيت الطبقة النازلة على ذلك المبدأ أمكنها الحصول على سعادة الحياة من طريق العمل فتكون على جانب من السعة ورفاه العيش مهما قل بالنسبة للطبقة العالية فإنه لا يكون شقاء بل سعادة بالإضافة للطبقة النازلة » [2] . ومع أن هذا الاختلاف يكشف عما وصل إليه العالم المتمدن من ارتباك في حل قضية « مطالب الحياة الاجتماعية » إلا أن مذهب « الاشتراكيين » ومذهب أصحاب « الاستقلال الذاتي » يبدوان لرفيق العظم المذهبين الرئيسين المتنافسين، على الرغم مما أكده صاحب كتاب « سر تقدم

---

(١) رفيق العظم : تنبيه الأفهام ، ص ٣ — ٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤ — ٥ .

الانجليز السكسنيين » الذي عربه أحمد فتحي زغلول من قول ان السيادة في أوروبا هي لمذاهب الاشتراكيين المختلفة. والحقيقة هي أن مذهب «الاشتراك» ليس صحيحاً كله وليس خطأ كله . وكذلك حال مذهب « الاستقلال الذاتي » . لكن من المؤكد في رأي رفيق العظم أنه ما من أثر من الصواب يشتمل عليه هذا المذهب أو ذاك إلا وسبق الإسلام إليه «وقرره على أبدع ترتيب ونظام فجمع ما اختلفوا فيه من المذاهب ووفق بين ما تناكر من المطالب فجعل لكل مطلب حداً هو الاعتدال وغاية هي السعادة ، حتى حق أن يسمى الإسلام دين العقل الذي تقوم به قوانين العمران وتناط به سعادة الإنسان » .

لقد رأى الاشتراكيون أن الشقاء الذي يتخلل هيئة الاجتماع الأوروبي يرجع إلى طبقة من الأغنياء استأثرت بالثروة العامة التي هي عندهم « ثمرة عمل العمال من الطبقة النازلة»، وأن الطريق لدفع هذا الشقاء ولضمان السعادة لجميع الناس هو « تقسيم العمل وثمرته بيد الحكومة على الجميع بالسواء». أما الإسلام ، في رأي رفيق العظم ، فقد قدم حلاً على وجه يؤدي إلى « دفع شقاء العوز عن الطبقة النازلة دون أن يمس باستقلال العمل » ، وذلك باعتباره « أن العمل هو رأس مال كل إنسان بمفرده أو هو مناط سعادة كل فرد في نفسه ،وأن تمتعه بثمرة العمل يكون بنسبة العمل نفسه. وإلا فلو ستوى الجاهل مع العالم والبليد مع النشيط في اجتناء ثمرة العمل لانمحت آية التفاضل من صفحات الوجود وشعر كل إنسان في نفسه بضعف الأمل لأنه إنما يعمل ولكن لغيره ، ويغرس ولكن ليجني سواه ، فمن ثم تقعد به الهمة عن اجهاد القوى العاقلة فيما لا يجني من ثمراته إلا الحرمان ولا يرجح بفضيلة عمله على أجهل إنسان . وفي هذا من العبث بسنن الوجود الطبيعية ما يفضي إلى تعطيل حركة العقل وايقاف وظائف الحياة المدنية المتوزعة على الناس بنسبة تفاوتهم في مراتب العلم »[1] .

ومع مراعاة الإسلام لهذه المبادىء فإنه « دفعاً لما عساه يصيب الطبقة النازلة من الناس من الشقاء بسبب الونى والعجز عن مجاراة الطبقة العالية ، أو بسبب استئثار الأغنياء بالمال والتكاثر به دون الفقراء ، فقد اعتبر أن كل ما يملك فيكون ثروة تتداولها الأغنياء من متاع أو عقار له أصل هو حق المالك لا يشاركه فيه سواه ، وثمرته هي حقه وحق المسلمين يفرض عليه أداء قسم منها ينتفعون به إما بأن يوزع عليهم سهاماً

(١) رفيق العظم : تنبيه الأفهام ، ص ٨ .

معلومة وإما بأن يصرف في مصالحهم عامة وفيها إعالة ذوي البأساء منهم « كما تشير إلى ذلك آية الفيء : (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول والذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بيد الأغنياء منكم)[1] ، وقوله تعالى (والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) . أي ما « يستوجبون على أنفسهم تقرباً إلى الله تعالى واشفاقاً على الناس » .

بتعبير آخر يعتبر رفيق العظم أن ما يرضي العقل وما يؤكده الإسلام هو أن حل المسألة الاجتماعية يقوم على « جعل العمل مستقلاً عن «الثمرة»»، والثمرة مشتركة على وجه لا يعبث بقانون التفاضل الباعث على المسابقة في ميدان العمل والعلم ، وليس كما يرى الاشتراكيون « من اعتبار العمل أصلاً لرأس المال أو الثروة العامة ووجوب الاشتراك برأس المال هذا وثمرته معاً » فهذا خبط وتعسف يشبه أن يكون مضاداً لقوانين الاجتماع الطبيعية ولسعادة البشر[2] . ومن الواضح أن المقصود بـ « الثمرة » هو « الإنتاج » نفسه أو حاصل الإنتاج ، وأن وسائل الإنتاج التي لا يشير إليها رفيق العظم هي عنده جزء من الثروة أو « رأس المال » . أما الثروة نفسها أو رأس المال فإنه يعتبره « أصلاً » هو « حق المالك » لا يجوز أن يشاركه فيه أحد . أما قانون «التفاضل»، أي غياب المساواة ، فإنه يربط صراحة بنظام قائم على «المسابقة » أي على « المنافسة » في مختلف ميادين الحياة ؛ منافسة مبدأها « السعي » الذي يولد « الثمرة ». وفي كل الأحوال يرى رفيق العظم أن العمل هو « رأس مال كل إنسان بمفرده » ومناط سعادة كل فرد في نفسه، « وأن تمتع الفرد بثمرة عمله ، يكون بنسبة العمل ذاته » (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى) . والسعي مرهون بالإرادة التي تبعث في النفس القدرة على العمل ، وليس الحاح الإسلام على ضرورة تحرير العقول والإرادة من التربيات الخاملة والفاسدة إلا من أجل دفع الشخص إلى العمل بهمة عالية تحطم السلاسل التي تقيد النفوس وتدفع بصاحبها في سبل المسابقة وطلب الكمال . ولقد ربط الإسلام هذا التحرير للعقول والإرادات الإنسانية بتسخير الطبيعة « لنفع

---

(١) والفيء ، بحسب اجمال رفيق العظم لمعناه استناداً الى كتب الشريعة والتفسير، هو « ما نيل من المحارب بعد وضع الحرب اوزارها وصيرورة داره دار السلام ، وهو : الجزية وعشر التجارة ، وما يصالح عليه من المال . وحكمه ان يكون لكافة المسلمين » .

(٢) رفيق العظم : تنبيه الافهام ، ص ١٢ .

الإنسان » إذ لم يخلق الله السموات والأرض وما فيها إلا من أجل ذلك . ومع أن الله هو دون سواه القابض على مفاتيح الرزق إلا أنه قد قسم المعائش – وهي الأعمال والصناعات – لتكون مناط الارتزاق، فقال تعالى: (نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا)، ولكي تكون هذه المعايش سبباً للمسابقة التي يكون الرزق معها حظوظاً بنسبة العمل والكد ، وهذا هو « الاستخلاف في الأرض»، بمعنى « إعطاء السلطان المطلق للإنسان دون سائر الخلق ومنحه السيادة غير المحدودة على ما في الأرض »[1] فيسخر الطبيعة لنفعه حقاً تبعاً لمدى تحرره من الجهل والقيود ولمدى سعيه . وفي رأي رفيق العظم أن شعور الأمة العربية « بحياة جديدة هبطت إليها من السماء وقوة فائقة أخرجتها من عالم العدم إلى عالم الأحياء » فاندفعت اندفاع السيل من عال تفتح الممالك وتدوخ الأمصار وتنشر العلوم والفنون وكل المنافع ، هذا الشعور وما أبدعه في الواقع يرجع إلى « الهمة الذاتية » وذاك « الاستقلال الذاتي » اللذين بعثهما الإسلام في نفوس العرب . وليس هذا الذي أثمره مبدأ « الاستقلال الذاتي » بين أمم « التكافل والاتكال » إلا عين ما يسعى إليه « رجال المغرب » في هذا العصر وبصورة خاصة « مذهب الانكليز السكسونيين » الذين يبنون أصول التربية على مبدأ « الاستقلال الشخصي » الداعي إلى العمل والجد . ومع ذلك فشتان بين ما أنتجه هذا المبدأ عند الانكليز السكسونيين وبين ما أنتجه عند المسلمين، فقد أدى عند أولئك إلى « الإفراط في السلب الذي تناهى فيه عندهم حب الاثرة بمنافع الممالك المستعمرة ولو باستعمال قوة القهر الجائر مع الشعوب الخاضعين لحكمهم » . أما في الإسلام فإن أحكام العدل قد ساقت المسلمين إلى « القصد في الطلب ومراعاة حقوق الغير والمحافظة على تقوى الله في معاملة الناس والترفع عن الدنايا والرفق بالأمم المغلوبة والتساوي معهم بالحقوق » .

ولكن ألا يؤدي الأخذ بمذهب « الاستقلال الذاتي » القائم على « المنافسة ومغالبة العوارض التي تقف في وجه العزائم الساعية وراء الرزق إلى حالة من « التفاوت » الظالم ومن « التخلف » التي تصيب فريقاً من الأمة في مقابل فريق آخر يحصل قصب « السبق » أي الثراء والغنى والرفاه ؟ لا شك أن جعل الأرض « ميداناً تتسابق فيه الرجال وتتبارى عليه الهمم » يقضي من طبعه في رأي رفيق العظم « بتخلف عدد

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤ .

غير قليل ممن يعتريهم الونى والعجز لأسباب : إما طبيعية في أصل الخلق تضعف قوة الإرادة والعقل ، وإما عرضية كالمرض ، وإما حكمية كالقيام بوظيفة المرابطة للذب عن حياض الإسلام بالذود عن حمى الملك » . فكيف تحل إذن مشكلة هذه « الطبقة المتخلفة » ؟ لقد كان جواب الإسلام في رأي رفيق العظم ، هو تقرير « مبدأ الاشتراك » ، « لا ليكون منفصلاً بطبعه عن مبدأ الاستقلال كما يسعى اليه دعاته في هذا العصر ، بل ليكون عوناً لتلك الطبقة المتخلفة يدفع عنها الشقاء ويجعلها وأهل العمل والجد من السعداء » [1]

ومعنى ذلك أن مذهب « غلاة الحرية الشخصية » والاستقلال الذاتي الذي يريد أن يكون « الإنسان أمة في نفسه لا أمة له يتكافل وإياها على جلب منافع الحياة الاجتماعية ورفع مضار الوحدة الحيوانية » هو مذهب مدحوض بطبعه ، تماماً كمذهب الاشتراك المطلق الذي يغلو في إنكاره المطلق لمبدأ الاستقلال الذاتي ، وفي اعتقاده بالمساواة المطلقة في السعادة ورفضه لمبدأ التكافل الطبيعي . وعلى هذا يشبه أن يكون المذهب الاجتماعي المعقول المقبول تركيباً مما هو صحيح في المذهبين الآنفين بحيث يكون الإنسان في المجتمع الآخذ بهذا المركّب « أمة مستقلاً في نفسه بالنظر الأخص» ويكون أبناء المجتمع « أمة متكافلة على صالحها بالنظر الأعم » . وهذا المعنى الثاني هو الذي يطلق الاسم « التكافل» وهو الذي يجدر بيان طبيعته الآن .

يرى رفيق العظم أن (التكافل) فرع لحكم « الاخاء العام » الذي ربط الإسلام به المسلمين فيما بينهم حين طالبهم بأن يستبدلوا برابطة « العشيرة » والعائلة رابطة « الجامعة » والنفس وجعل من التكافل المظهر الرئيسي للعدل الكافل لحياة الأمم . وثمة ثلاثة شروط تحدد (التكافل) في الإسلام عنده :

الشرط الأول : التعاون على البر وترك التعاون على الشر ، كما يشير إليه قوله تعالى (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) . ويجب فيه على أهل الإخاء الإسلامي تحري أسباب السعادة من طرق الشرع باتقاء الذمم الطاهرة غوائل الإثم ، كما يجب ارتياد المنافع من وجوه تبادل المصالح لا من وجوه العدوان المفضية إلى الظلم القاضي بخراب العمران .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٧ .

الشرط الثاني : تكافلهم على قيام شرائع الإسلام لتكفلها بأسباب سعادتهم على الدوام وإليه يشير قوله تعالى (أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه). وفيه الأمر بلزوم وحدة الكلمة في الدين واجتناب التفرق شيعاً فيه والتناحر على إقامة سائر أوامره ونواهيه واجراء جماع قوانينه وأحكامه .

الشرط الثالث : إطلاق حرية الضمائر واستقلال الأفكار في أداء واجب المناصحة العامة بين المؤمنين والخاصة لكل مؤمن في نفسه ، فقال الله تعالى في هذا (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم) . ويتم بهذا لأهل الأخوة في الإيمان أمران : الأمر الأول الاستقلال العقلي ليكون كل فرد منهم أمة في نفسه قائماً بالقسط (أي العدل) في سائر أعماله الروحية والجثمانية يشهد بالحق ولو على نفسه فيتنكب بها عن مواطن الخطأ ويسوقها إلى طريق السعادة . والأمر الثاني : التكافل بينهم جميعاً ليكونوا كلهم أمة واحدة تتحرى مصالح مجتمعها بتحري طرق الشرع والعدل المؤدية إلى سعادة الجميع بقوة الجميع وإلى هذا يشير الحديث النبوي الشريف (مثل المؤمنين في توادهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو منه تداعى سائره بالحمى والسهر)[1] .

فيلاحظ من هذا إذن أن مفهوم (التكافل) هو قبل كل شيء مبدأ سيكولوجي ــ اجتماعي موجه ، وأنه مبدأ معنويّ وليس مبدأ اقتصادياً يحدد، في الواقع ، نمطاً في توزيع الثروة واستثمارها . ومعنى ذلك أنه وظيفة أخلاقية خالصة ، ضابطة رادعة ، تفرض على الفرد العمل من أجل نفسه ومن أجل الجماعة في آن واحد ، كما تفرض على الجماعة حماية الفرد وضمان حقوقه التي جعلها الشرع له ؛ هذا بالإضافة إلى أنه صمام أمان يحول دون التعدي على مبدأ العدالة الفردية والاجتماعية كما حددتها الشريعة .

فتقرير الاستقلال الذاتي « والاشتراك » في حدود التكافل العام هو إذن الكافل لحل المسألة الاجتماعية التي تعاني منها المدنية الحديثة ، وهو الأصل الذي يؤهل للرقي في مراقي المدنية والتمتع بطيب الحياة الاجتماعية . «ولكن ألا تحتاج هذه المدنية إلى سياج يقي المجتمعات غوائل ما يعرض لتلك الحياة من الآفات التي تتولد في ثنايا

---

(١) رفيق العظم : تنبيه الأفهام ، ص ٢٠ – ٢٢ .

الاجتماع وتنشأ في مهد المدنية ؟ » لاشك في ذلك . أما هذا السياج فهو «التربية الروحية التي تتكفل بتهذيب النفوس على الخير ، وتعديل ملكات الحرص والطمع » ، والقوانين التي تتكفل بتحديد الحقوق وبيان الواجبات التي تستقيم بها الأعمال والمعاملات . والحق أن الهلع الذي سرى في نفوس « أهل المغرب » بسبب مخاطر المدنية الجديدة الناشئة عن الاسترسال في الهوى يرجع إلى غياب « التربية الروحية ». وهذا ما دفع بعض فلاسفة الغرب إلى القول بالمؤثر الأدبي « القاضي بتطهير الوجدان وتربية الإنسان على الحرمان وإماتة الشهوات وحب الغير وتضحية حب الذات » كطريق مؤدية إلى « رفع الظلم الإنساني وانتظام النظام الاجتماعي » ، وهو ما رفضه أصحاب « الاستقلال الذاتي » رفضاً بلغ بهم حد استنكار سائر الأديان بحجة أنها « غير وافية بحاجات العمران » . بيد أن الحقيقة هي أن أصول التربية الروحية لا مفر لها، « لا لتكون بنفسها قائمة بسائر حاجات الاجتماع المدنية » كما يقول أتباع « المؤثر الأدبي» ولكن لتكون سياجاً يقي مطالب الاجتماع – التي قررها الإسلام – غوائل التفريط والإفراط ، ويكفل انتظام السعادتين في الدنيا والآخرة ، وانتظام العملين عمل الجسم وعمل الروح . لقد قرر الإسلام هذه الأصول فأمر بتطهير الوجدان وتعديل ملكات حب الذات وكل الشهوات « إلى حد لا يقضي بقتل الهمم وبإضعاف ثمرات العقول ، أي بسوق ملكات الشهوة إلى ميزان الحكمة وردها إلى حد العدل القاضي باختيار الوسط وترك التفريط والشطط » اللذين يؤديان كلاهما إلى تعطيل وظائف الحياة . ولا شك في أن صلاح « أعمال القلب » – وهي النية والقدرة والعلم والإرادة – يلزم عنه استقامة أعمال الإنسان الروحية والجسدية . بتعبير آخر يعتمد رفيق العظم على الحديث النبوي الذي يقول (إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد)، من أجل أن يقيم علاقة فعل وانفعال جوهرية بين القلب والجسم . فالإنسان « إذا انفعل بمؤثر أياً كانت طبيعته وسببه فأول ما يتأثر منه القلب ثم سائر الأعضاء. فإذا عُود القلب ارادة الخير انفعلت به الجوارح فاهتدى الحسّ إلى منال السعادة الروحية والجسدية » . أما ارادة الخير فتكون بالعدل الذي يفضي بالسعي والاعتماد على الهمة الذاتية لنوال السعادة ولكن لا إلى حد الإفراط ، كما تأمر بالقصد بالطلب لكن لا إلى حد الترك والحرمان وتعطيل وظائف الحياة البشرية . وفضيلة الاعتدال « هذه هي التي تعدل ملكة الشره ، إلى القناعة وطلب الرزق من

طرقه المشروعة ، وهي التي تجعل المرء يخفض من حب الذات بحيث تنبعث فيه « روح الشفقة على الغير والحنان إلى عمل الخير » الذي تحث عليه آيات قرآنية كثيرة. ومن ناحية ثانية يفيد « تعديل ملكة الشر إلى القناعة عند تعذر الحصول على المطالب لسبب من الأسباب فائدة عظمى وهي حبس المؤمن شهوته وعدم إقدامه على الشر كما يفعل ذلك الذين يصيبهم اليأس والقنوط من الأوروبيين ويؤدي بأحدهم إما إلى الانتحار بأن يقتل نفسه تخلصاً من متاعب الحياة وإما إلى الجرأة على اجتراح الجرائم والآثام فينضم إلى حزب من أحزاب الفوضى والعدمية وينتقم لعجزه من سواه »[1]. ذلك أن علة اليأس أو « القنوط » محرمة في الإسلام. والرجاء، الذي هو « حالة يثمرها العلم بجريان الأسباب فيثمر الجهد للقيام بهذه الأسباب » هو المطلوب. فالرجاء يبعث على العمل والجد بطلب الأسباب ، وتعذر الوصول إلى الأسباب لا يدفع المؤمن إلى القنوط وإنما إلى الصبر بحكم القناعة فتظل الحضارة وأهلها بمنأى من العلل ويظل المجتمع مستقلاً متكافلاً . وهكذا تحل المشكلة دون لجوء إلى تطرف القائلين بالمؤثر الأدبي الذي تضاد أصوله قانون الفطرة والعقل.

لا شك أن الفاحص المدقق يلاحظ أن رفيق العظم أكثر حرصاً على تقرير مذهب الاستقلال الذاتي الذي يؤدي إلى ليبرالية تقود بطبيعتها إلى الرأسمالية — منه على تقرير «مبدأ الاشتراك» . وعلى الرغم من أنه يعتقد بأنه قد أخذ بجانب من مبدأ «الاشتراك» — وهو ما لا يسلم له به الاشتراكيون بسهولة — فإن من الواضح أن قواعد « الاشتراك » هذا عنده ، وهي « الفيء » والصدقات لا تكفي لحل المشكلة الاجتماعية برمتها في مجتمع متطور تقنياً أو صناعياً . هذا بالإضافة إلى أن « الفيء » كمصدر من مصادر الثروة المشتركة ، قد فقد مبرره في العصر الحديث أو أنه على الأقل قد انتهى به الحال إلى أن يوضع بين قوسين يصعب تصور رفعهما في المستقبل. ومن ناحية أخرى يبدو أن رفيق العظم قد أساء استغلال مفهوم « التكافل الاجتماعي » وسياجه الأخلاقي اللذين وجد لهما أصلاً ثابتاً في القرآن ، وذلك حين جعل وظيفة « التربية الروحية » إلجام المؤمن عن « الإقدام » ، و « الجراءة » ، و « الانتقام » ، و « الانتحار » هرباً من اليأس والقنوط في كل مرة يجد المؤمن فيها نفسه محروماً وعاجزاً في مجتمع غاب فيه العدل الاجتماعي وانسحب كل ظل لـ « روح الشفقة على

(١) المصدر السابق ، ص ٢٩ .

الغير والحنان إلى عمل الخير » . ان مفهوم التكافل العام كما يتصوره رفيق العظم ، يظل على الصعيد الاجتماعي - الاقتصادي عاجزاً كل العجز عن حل المشكلة الاجتماعية - الاقتصادية ، وهو يتيح ، من غير شك ، للطبقة العالية بحسب مصطلحه ، تشديد القبضة على مقدرات المجتمع ، واستغلال الطبقة « النازلة » استغلالاً يصعب عليه ، من حيث هو مفهوم أخلاقي مثالي مجرد ، كبحه بشكل ناجع فعال . لذا كان لابد لهذا المفهوم من أن يدفع إلى مدى أبعد بكثير مما يبدو عليه لدى رفيق العظم .

وليس ثمة شك في أننا لا نستطيع أن نرى في مصطفى الغلاييني معاصر رفيق العظم هذا المفكر الذي يجرؤ على دفع هذا المبدأ إلى المدى المطلوب ، على الرغم من أنه قد حوم كثيراً حول التكافل والتضامن ومضاداتهما من تخاذل وتواكل .

إن منطق مفهوم «التضامن» عند الغلاييني هو قول « فلاسفة الاجتماع والعمران» : « الإنسان مدني بالطبع » . ومبدأ تحقيق هذه الحالة هو « أن يعوّد الإنسان نفسه على ترك أنانيته ومنافعه الخاصة ويهذبها بخدمة أمته ويروضها على مد يد المعونة لأخيه في الوطن والإنسانية لتكون مع اخواتها متضامنة متكافلة ليتحقق معنى الاجتماع الذي لم يخلق الله الخلق إلا لأجله » [1] . ذلك أن « سنة التكافل والاجتماع تقضي بأن يعمل الفرد (لنفسه ولغيره) لأنه واحد من مجموع أفراد يعملون كلهم لمنفعة المجموع . فكلما كانت الأيدي متضامنة والقوى مجتمعة متكاتفة كان الاجتماع أمتن وأوثق وأثرى . والغلاييني يشبه « نظام الاجتماع » بنظام الأجرام السماوية ، فكما أن لكل عالم من هذه العوالم السابحة في بحر الفضاء تضامناً واجتماعاً لولاهما لانحل عقد نظامها وانتثرت حبات أسلاكها فتدهورت في الفضاء الفسيح الأرجاء ، وهلك ما فيها وباد - وهذا النظام هو نظام الله في الأكوان ، أوما يسمونه بالجاذبية - كذلك فإن الهيئة الاجتماعية تتدهور وينتثر عقدها إذا لم يقم نظامها على أسباب التضامن والتكافل [2] . ذلك أن ارتقاء الأمم وتبريزها وانحطاطها وتقهقرها منوطان : كما

---

(١) مصطفى الغلاييني : حياة الأمم وموتها (أو التضامن والتكافل والتخاذل والتواكل) (سلسلة مقالات في مجلة « النبراس ») ، ١٣٢٨ / ١٩١٠ ، المجلد الثاني ، الجزء الثالث ، ص ٨٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

بين التاريخ ، بمدى تكافلها وتضامنها أو بمدى خضوعها لشيطان الأنانية وسموم التفرقة أو تحررها منها .

والتضامن عند الغلاييني قسمان : عام وخاص . أما التضامن العام ، أو المطلق فيقصد به « اجتماع كلمة الأمة على أمر فيه صلاحها دون نظر إلى غني وفقير وتاجر ومحترف وعالم وزارع ، وذلك أن يتفق المجموع على تنفيذ رأي يرتأونه » [١] . وفي رأي الغلاييني أن هذا الضرب من التكافل ممكن متى توافرت فضيلة « الإخلاص للمصلحة العامة وللخدمة العامة » . وهو يرى أنه « لو اجتمعت الأمة اليوم [٢] فقيرها وغنيها وثريها وصعلوكهاوأميرها وسوقتها واتفقوا على الخدمة العامة ــ ذاك بماله وهذا بجاهه والآخر بعمله ــ لكان من وراء اجتماعهم شيوع العلم وتعميم الصناعة واحداث قوة للأمة تجعلها مرهوبة الجانب حصينة المكان » . لكن الغلاييني يلاحظ آسفاً انتشار التخاذل بين الناس، اذ « كل فرد مشتغل بنفسه عن أمته وساع لترفيه حياته الخاصة وإن كان بنو جلدته وقومه يتضورون جوعاً ويئنون جهلاً ويشكون ضعفاً ووهناً . وهو يشكو من إعراض الأغنياء عن تخصيص جزء من ثروتهم ينفق على تعليم أبناء الأمة وعلى حفظ حوزتها وتعزيز مكانتها القومية بانفاق الأموال من أجل نشر الصناعات والفنون أو بتشييد أسطول عظيم للدولة ، على الرغم من أن هذه الأموال التي ينعمون بها « مبتزة » من دماء الأمة . بيد أنه يعزو هذا التقصير إلى أنهم « لم يتعودوا انفاق الأموال في مثل ذلك ، ولم يضربوا في التضامن وخدمة الأمة بسهم » كما يفعل مثلاً ذلك المثري الذي تبرع للكلية الانجيلية في بيروت ، أو كما فعل « روكفلر » الامريكاني الذي وقف ثروته على الخير العام ، وغيرهم . ولهذا فإنه يعتبر « تضامن الأغنياء » إلى جانب « تضامن العلماء » وسيلة أساسية لإنهاض الأمة والأخذ بيدها لأن المال من أعظم الوسائط في هذا القصد ، أي في ترقي الأمم . وهذا ما يجعله يستحث همم الأغنياء من أجل تأسيس المدارس وتشييد المصانع والعمل للصالح العام بتفضيل النفع الآجل ولو كان قليلاً ، على الخير العاجل . فبهذا وحده يستحقون أن يكونوا « وطنيين » أولاً و « دستوريين » ثانياً [٣] .

---

(١) المصدر السابق ، المجلد الثاني ، الجزء الرابع ، ص ١٢١ .

(٢) كتب الغلاييني هذه المقالات في عام ١٩١٠ ، أي بعد الانقلاب العثماني وفي ظل (الاتحاديين) الذين كان هو في البداية واحداً منهم .

(٣) المصدر السابق ، النبراس ، المجلد الثاني ، الجزء السابع ، ص ٢٥١ .

أما التضامن الخاص فينشد تحقيق أغراض خاصة لفئات أو طوائف معينة كأن تتحد « طائفة العلماء » مثلاً وتتضامن لتتمكن من نشر العلم وتنقيح مسائله ، أو كأن تتضامن « طائفة التجار » ليتأتى لها مناوأة من يريد الاستئثار بمنافعها من أصحاب المعامل والمتاجر [1] . وهذه الضروب من التضامن لا تتحقق إلا بأن يكون لكل طائفة «جمعية» تضم أعضاءها وتبين لكل فرد حقه وواجبه ، بحيث تقتصر كل جمعية على أفراد كل حرفة وعمل ولا يكون فيها من ليس من أبناء تلك الحرفة [2] .

هذه هي حدود التضامن أو التكافل ، وهي حدود تبدو أضيق من تلك التي خطّها رفيق العظم ، وإن كانت تشتمل على عنصر جديد لم نلحظه لدى العظم هو عنصر « الجمعيات » المهنية أو الطائفية التي يسميها الاقتصاد السياسي الحديث بـ « النقابات » . والواقع أن مصطفى الغلاييني كان ، كما رأينا ، كاتباً أخلاقياً اجتماعياً بالدرجة الأولى على الرغم من تنوع نشاطاته الاجتماعية والسياسية . لذا ينبغي ألا تدهشنا ضحالة مقترحاته الاقتصادية ومواقفه العاطفية الترغيبية أو التقريعية بإزاء طبقة الأغنياء ، وهي مقترحات تدخل في اطار نمط محافظ من التفكير الأخلاقي — الديني . ومن ناحية ثانية ينبغي الاعتراف بأن القضايا الرئيسة التي طرحت على الغلاييني وأقرانه في السنوات العشر الأولى من القرن العشرين وفي الأقطار العربية العثمانية لم تكن تدور في فلك ما أسماه رفيق العظم بمسألة « شقاء العمال » أو العلاقة بين « رأس المال » و « العمل » أو قضية الثروة وتوزيعها ، أي في فلك « المسألة الغربية » ، وإنما كانت هذه القضايا تدور على وجه التحديد في فلك « المسألة الشرقية » والدستور والحرية السياسية وما أشبه ذلك من قضايا أثارها الانقلاب العثماني وولدتها المخاوف بشأن مصير الدولة العثمانية ومصير الأقطار العربية بعد وصول الاتحاديين إلى الحكم. وينبغي الاعتراف أيضاً بأن قضايا « علم الاقتصاد السياسي » كما أثيرت في الغرب كانت ما تزال حديثة العهد جداً في الأقطار العربية بحيث إن الالتقاء بمفكر عربي إسلامي يعرض لهذه القضايا عرضاً علمياً كان أمراً متعسراً تماماً . وقد كان علينا أن ننتظر نهاية الحرب العالمية الثانية وبداية النصف الثاني من القرن العشرين لكي

---

(١) المصدر السابق ، النبراس ، المجلد الثاني ، الجزء الخامس ، ص ١٦٢ .

(٢) المصدر نفسه.

نشهد ولادة محاولات اجتماعية اقتصادية إسلامية جادة ومنظمة . أما في نهاية القرن الماضي وفي مطلع القرن الحالي فلا نجد إلا بعض « الأفكار » الأولى في قضايا الاقتصاد وتركيز الثروة والعمل والبطالة . ومن المؤكد أن أول « المنبهات » الفكرية الاجتماعية الاقتصادية التي بدأت تقلق حالة التأقطب السكوني بين الغني والفقير ، قد جاءت بالدرجة الأولى من جانب الأفكار الاشتراكية التي لاقت ترحيباً متفاوتاً مشوباً ببعض التحفظ أحياناً ، لدى جمال الدين الأفغاني [1] وعبد الرحمن الكواكبي [2] ومحمد رشيد رضا [3] بصورة خاصة ، الذين تبينوا في الفيء والزكاة والصدقات وتحريم الربا اطاراً عاماً لاشتراكية إسلامية اعتقدوا أنها هي الاشتراكية الحقيقية التي لا بد من أن تسود يوماً ما . ونحن نستطيع ، على هذا الأساس ، أن نفهم لماذا اقتصر الكتّاب العرب المسلمون على الالحاح على ضرورة الانفتاح على قضايا الاقتصاد وعلى تقرير أصولها الإسلامية دون التوسع في هذه القضايا بصورة منظمة . ويكفي أن نشير إلى ما قام به في هذا الصدد عبد القادر المغربي الذي كان كما سبق أن رأينا إصلاحياً دينياً أخلاقياً من الطراز الممتاز ولم يكن اقتصادياً بالمعنى المحدد لهذه الكلمة . فقد انتبه المغربي إلى حداثة علم الاقتصاد السياسي وخطورته ، كما انتبه إلى أهميته في كل مشروع إصلاحي إسلامي . ولما كان مبدأ هذا العلم « العمل » فإنه قد وجه سهاماً قوية إلى رذيلة « البطالة » التي تؤول بصاحبها غالباً إلى التسول أو إلى أن يكون كَلاًّ على غيره وبالتالي إلى الضجر من الحياة وإلى الشقاء أخلاقياً . أما عملياً فتؤدي إلى اضمحلال الحياة ووقوف عجلتها وعمرانها . والمغربي يرى أن ليس في الدين الإسلامي شيء يسمى بطالة وأن هذه الكلمة لم ترد في « قاموس تعاليمه الدينية » قط ، على العكس تماماً من كلمة (العمل) التي يندر ألا نجدها في آية أو حديث يتعلقان بوظيفة الإنسان في دنياه وما يجب عليه في هذه الحياة.«فالمسلم عامل » لا بضرب معين من العمل هو التهجد في الليل أو التنفّل أو كثرة الذكر أو تلاوة القرآن ودلائل الخيرات ، ولكن بكل عمل يمكن للمسلم أن يأتي به مما يكون وسيلة

---

(١) جمال الدين الافغاني : خاطرات (الاعمال الكاملة ، ص ٤١٤ – ٤٢٣) .

(٢) عبد الرحمن الكواكبي : ام القرى (الاعمال الكاملة ، ١٧٥ وما بعدها)، طبائع الاستبداد (الاعمال الكاملة) ، ص ٣٧٨ وما بعدها .

(٣) محمد رشيد رضا : الاشتراكية والدين (المنار ، المجلد الاول ، الجزء ٤٩ ، ص ٩٤٥ وكذلك المنار : ج ٥ ، مجلد ٢١ ، ١٢٩٧ / ١٩١٩ ، ص ٢٥٣ وما بعدها) .

لسعادة أمته بحيث يرضاه الله والرسول .ومما يكون فيه صلاح واستصلاح للإنسان . فالدين الإسلامي يعلم أن لا هوادة في العمل ولا معذرة في البطالة والكسل [١] ، وخاصة حين يكون « الباطل » صحيح الجسم فارغ الجيب قد تيسر له العمل . أما البطالة الناجمة عن حالة « استبْحار » العمران أو عن حالة « انحطاط » العمران فلصاحبها بعض العذرفيها .ولكن يصبح من واجب حكومة البلاد آنذاك أن تفسح لأبنائها مجالات جديدة للرزق في الحالة الأولى — أو أن تبذل جهدها في إصلاح حالة البلاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية وانتياش الشعب من براثن البؤس والفاقة في الحالة الثانية . وفي كلتا الحالتين على ذي البطالة من أبناء البلاد العامرة أو الغامرة ألا يلزم مكانه مستكيناً لحالته محالفاً للشظف والفقر وإنما عليه أن يسير إلى حيث العمل ميسور له والكسب هيّن عليه .

ومع ذلك فثمة ثلاث من البطالات هي موضع الحيرة والتأويل ومثار جدل بين علماء الدين ورجال السياسة والاقتصاد . **الأولى** بطالة « قوم تخلوا عن الدنيا وأعرضوا عن زهرتها ورغبوا في الآخرة وأقبلوا على العمل لها فانقطعوا للنسك والعبادة وممارسة الطاعات والفضائل الدينية وزهدوا في المال والكسب وسائر حطام الدنيا . فهم إن وجدوا أكلوا وإن أكلوا شكروا ، وإن لم يجدوا صبروا »— وهؤلاء هم (الصوفيون) أو (أبناء الطريق) أو (الدراويش) أو الفقراء الذين ظن الناس فيهم الولاية والكرامة . ومع أن لبعضهم في « البطالة » غرضاً سياسياً أو اجتماعياً نبيلاً ، وهم قلة ، إلا أن المخلص فيهم نادر وأكثرهم جاهل مُراءٍ ، فتكون بطالتهم من أجل التعيش والتكسب من شر البطالات . **الثانية** بطالة قوم انقطعوا لدراسة العلوم الدينية والتعمق فيها وهم طلبة العلم ، الذين يسمون في مصر (مجاورين) ويسميهم الأتراك (سفطا). فهؤلاء لا عمل لهم سوى تحصيل العلم والانفاق على أنفسهم مما خلفه لهم آباؤهم أو من ريع الأوقاف الموقوفة عليهم أو من المبرات والصدقات . **الثالثة** : بطالة قوم وجدوا من الغنى ما يكفيهم مؤونة السعي والكد في طلب الرزق فأعرضوا عن ذلك خشية أن ينسبوا إلى الجشع والخسة والتكالب على الدنيا مدعمين موقفهم بنصوص فقهية « توجب » على المحتاج سد حاجته وحاجة من تجب عليه نفقته و « تبيح » له

---

(١) عبد القادر المغربي : البينات (البطالة والعمل) المطبعة السلفية القاهرة ١٣٤٤ ، جـ١ ، ص ٤٩ .

طلب الزيادة إذا وجد تلك الحاجة بل تشجعه على ألا يطلبها تفرغاً للعبادة والطاعات . « فمن وجد رزق سنته أو عمره كان له أو الأفضل له أن يبطل ويتعطل عن العمل » . بيد أن الحق هو في ما ذهب إليه الاجتماعيون والاقتصاديون ، وهو أن الأمة كل أو جسم مكون من أعضاء أو أفراد ، كل فرد أو عضو ملزم بتأدية وظيفة إذا تعطلت تأذى الجسم وضعف إن لم يود بحياته. فكلما قويت أعضاء الجسم قوي الجسم برمته والعكس بالعكس ، وكذلك رقي الأمة وانحطاطها خاضعان لهذه القاعدة ، فالأغنياء الذين يضربون عن الأعمال هم قوات عظيمة خسرت الأمة الانتفاع بها كما خسرت الانتفاع بأموالهم إذ لم يحسنوا استثمارها فتضاءلت رويداً رويداً وتضاءلت ثروة الأمة بتضاؤلها . وكذلك المنقطعون للعلم والعبادة انقطاعاً كلياً هم والأغنياء اللاهون « قوات جسيمة محسوبة على الأمة لكنها ضائعة عليها كما ضاع نصف قوتها الأخرى وهي قوة النساء اللواتي لا عمل لهن إلا الغيبة والزينة . وان الأمة بفقدها تلك القوات توشك أن تضمحل وتتضاءل في وسط تلك القوات الأجنبية التي تضايقها وتزحمها من كل جانب . وان ضروب العبادات التي يمارسها النساك والعلوم التي يكد في تحصيلها الطلاب لا تفيد هؤلاء ولا هؤلاء في دنياهم ، ويوشك أن يحاسبوا عليها في أخراهم » [1] .

و(العمل)—من حيث هو قيمة —هو أول دعائم (الاقتصاد). وحين مجّدت تعاليم الإسلام العمل نوهت في الوقت نفسه بمنزلة الاقتصاد والحقيقة، فيما يرى المغربي، أن الاقتصاد، باعتباره عملا ، وجد مع الإنسان منذ توزع إلى عائلات أو منذ اهتدى إلى النجدين (الخير والشر) . أما باعتباره علماً ذا أصول وقواعد فلم يوجد إلا مع المدنيّة الغربية . ولقد كان الناس قبل ذلك يزعمون — وثمة بينهم من يزعم في زماننا أيضاً — أن الثروة هبة سماوية لا صنع للإنسان في تحصيلها ، وان الصحة والمرض والغنى والفقر هي أيضاً من هذا القبيل . بيد أن قواعد « علم الاجتماع الحديث » و « علم الاقتصاد السياسي » قد أصلحت هذه الأغلاط وأمثالها . أما في الإسلام فقد تكلم ابن خلدون في (المقدمة) على بعض أصول الاقتصاد وتداول الأموال في العمران ، كلاماً « لو جرد بشكل رسالة لكانت من أحسن ما ألف في فن الاقتصاد بالنسبة لتلك القرون التي عاش فيها ابن خلدون » . وثمة كذلك في تعاليم

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥٥ .

الدين الإسلامي وفي القرآن والسنة وفي أقوال بعض العلماء والمجتهدين أحكام ونصوص « تدل على منزلة الاقتصاد في الإسلام وأنه مما يأمر به ويحث عليه » . ومع أن العلماء المسلمين لم يوفقوا لوضع كتب خاصة في تدوين مسائل هذا العلم كما فعل المتأخرون — أي الغربيون المحدثون — فإن الذي لا شك فيه أن الإســـلام نفسه « يأمرهم بالعناية بهذا العلم والاستفادة من مباحثه وتسهيل أمر تعليمه على الأمة لأن في ذلك عزتها ومنعتها وعظمة شأنها » [١] . أما قواعد هذا العلم ، أو الوسائل التي بها تحصل « الثروة » ويحدث « الغنى » فهي بحسب تحديد علماء الاقتصاد ثلاثة : العمل ، ورأس المال ، والأرض .

وقد حثت التعاليم القرآنية والسنية على العمل والسعي وعلى الانتفاع برأس المال وحسن استعماله وتقليبه في وجوه الكسب ، وعلى استغلال الأرض ما ظهر منها وما بطن ، والبحر واستخراج منافعه من أجل الإنسان [٢] . وهذا كله تقرير ديني إسلامي لأصول فن الاقتصاد السياسي ، يصح معه القول ان هذا الدين « اجتماعي » . وناموس عمرانيّ يسوق الأمم إلى العزة والمنعة .

بيد أن المغربي ، كما سبق أن أشرنا ، لا يذهب إلى أبعد من هذا التقرير العام الذي لا يكفي بطبيعة الحال لحل المشكلة الاجتماعية . ولعل السبب يرجع إلى أن « المشكلة » في الأقطار العربية الإسلامية الحديثة لم تكن في رأي المغربي « مسألة شقاء العمال » ومشكلة توزيع الإنتاج وطرقه، وإنما كانت مسألة أخلاقية — اجتماعية : أو أن المغربي ، بتعبير آخر ، كان يعتقد أن « مسألة شقاء العمال » لم تطرح بعد في عصره وبيئته وأنها سابقة لأوانها لأنها وليدة التصنيع الذي هو خاصة العالم الغربي وحده آنذاك ، وأن طرح المشكلة بدءاً من تضاد «مذهب الاشتراك » ومذهب « الاستقلال الذاتي » هو طرح في غير محله تماماً .

ومن الحق أن يقال إن هذا الوضع بالنسبة للمفكرين العرب المسلمين قد ساد على العموم خلال فترة ما بين الحربين ، وإن « الأفكار » الاقتصادية التي عبر عنها بعض هؤلاء المفكرين في تلك الفترة — وخاصة ما يتصل بالإسلام والاشتراكية

---

(١) عبد القادر المغربي : البينات (الاقتصاد السياسي والاسلام) ، جزء ٢ ، ص ٤٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٥ — ٤٧ .

بالذات — قد جاءت كردود أفعال نظرية خالصة لواقعة انتشار الأفكار في العالم العربي الحديث، أو لواقعة الغزو الفكري الغربي الحديث لهذا العالم، ولم تجيء نتيجة ضغط الأوضاع المادية المباشرة في ذاتها. ومن الضروري الاعتراف هنا بأن المفكرين المسلمين لم يشعروا بحدة المشكلة الاجتماعية — الاقتصادية إلا في وقت متأخر أي في الأربعينات من القرن الحالي، وتحت ضغط انتشار الأفكار الجماعية التي راحت تروج لها قوى حزبية منظمة أو مبعثرة ذاتية وعلى الأخص تلك القوى التي نسبت نفسها صراحة إلى «الشيوعية» أو إلى «الاشتراكية العلمية». ويمكن القول إن تصور شكيب أرسلان لموقف الإسلام من الاشتراكية يعبر عن هذه الردود النظرية الخالصة. فشكيب أرسلان يؤكد أن «في الشريعة الأسلامية مبادىء اشتراكية عظيمة» أمتن وأقوى من المبادىء الاشتراكية المعروفة في أوروبا، لأن هذه بشرية وضعية في حين أن تلك أوامر الهية لا تنسلخ عن واقعة الإيمان. ويرى شكيب أرسلان أن «الزكاة الشرعية» — التي هي أخت الصلاة — هي أكبر أساس اشتراكي إسلامي. كما يعتقد أنه «لو قام المسلمون بإيتاء الزكاة على الوجه الشرعي وأدوا واحداً من عشرة من غلات أراضيهم واثنين ونصفاً في المائة من نقودهم، وواحداً من أربعين من حيواناتهم، أو كما هو مبسوط في كتب الفقه، لم يبق على وجه الأرض مسلم واحد يصح أن يسمى فقيراً». وهو يحمل صراحة على أولئك الذين يدعون المسلمين إلى اشتراكية تدعو «للبغض والشحناء وإثارة حرب الطبقات الثائر عجاجها في أوروبا واميركا»، ويدعوهم، كبديل لذلك، إلى إقامة الزكاة بتنظيم جمعها وكيفية إنفاقها بحيث «تجعل لها الحكومات الإسلامية نظارة خاصة بها وتحمل الأمة كافة عليها». فبهذا ينتفي كل فقر وخاصة بين المسلمين «ويقل تفاوت الطبقات في درجات الرفاهية» وتتوافر وسائل التمريض والمواساة والتعليم وتشمل نعماؤها الجميع بدون منة غني على فقير ولا اعتداد كبير على صغير. بيد أنه يأسف لأن المسلمين — إلا النادر — قد اهملوا الزكاة وتهاونوا بفرائض الدين، وهو ما آل بهم إلى أن يكونوا مهددين «بخطر الاشتراكية والشيوعية التي لا بد من أن تنفذ مبادئها إليهم مهما حاولوا ومهما حاولت دول الاستعمار من مقاومة سريانها إلى الشرق»[1].

---

(١) أدرك محمد رشيد رضا، منذ عام ١٩١٩، ان المستعمرين الغربيين، دفاعاً عن مشاريعهم الاستعمارية في الاقطار العربية و الاسلامية، يستغلون «الدين» من اجل مكافحة «البلشفية» الصاعدة اثر ثورة ١٩١٧ في روسيا القيصرية التي بدت لهم منافساً محتملا في هذه الأقطار، فكتب في (المنار) يقول: «تحارب =

ولا يرى شكيب أرسلان « مجنّاً تتقي به هيئة الإسلام الاجتماعية هذه الفتنة القادمة عليها — لا ريب فيها — سوى القيام بفرض الزكاة على الوجه الشرعي شريطة أن يكون لها وزارة أو إدارة في كل حكومة اسلامية تنظم امر استيفائها وطريقة انفاقها تنظيماً بحيث اذا دخلت الاشتراكية على بلاد الإسلام دخلت بدون ضوضاء ولا شقاق بل كانت سبباً لإحياء فرض من أقدس فروض الدين ألا وهو الزكاة »[١].

ولقد يمكن أن نقف عند محاولة أولية اقتصادية منظمة جادة قام بها في فترة ما بين الحربين — الكاتب السياسي السوري محسن البرازي وكرسها للإسلام والاشتراكية —[٢] لكن ذلك يبدو، هنا والآن ، غير ضروري ، وخاصة حين نلاحظ أن هذا المؤلف قد كتب باللغة الفرنسية بعيداً عن الأوساط العربية الإسلامية وعن المعطيات المباشرة للمشكلة كما عاشتها تلك الأوساط . ومن زاوية النظر هذه يبدو أن الكاتب العربي

=انكلترا واحلافها البلشفية بالقول والفعل والمال. وقد كلفت الشيخ محمد بخيت مفتي مصر فأفتى في جواب سؤال بأن البلشفية محرمة في الاسلام وفي كل دين لأنها عبارة عن الاباحة المطلقة للدماء والأموال والاعراض وجعلها من المزدكية والزردشتية التي ظهرت في أمة الفرس. فرد عليه كثير من الكتاب الازهريين وغير الازهريين من الجهة التاريخية الدينية وغير الدينية . وكثر خوض الجرائد المصرية في ذلك . ولكن الحكومة المصرية أخذت صورة فتواه الخطية بآلة التصوير الشمسي ونقشتها في لوح معدني وطبعت عنها نسخاً كثيرة لم يوزع منها شيء في مصر فالظاهر انها توزع في بعض الدول الاسلامية الآسيوية التي سرت إليها البلشفية (المنار ، ج ٥ ، مجلد ٢١ ، ١٢٩٧ ﻫ / ١٩١٩ م ، ص ٢٥٣) . وقد رد رشيد رضا الأمور الى نصابها حين فهم أن البلشفية هي عين الاشتراكية المقصود منها ازالة سلطان ارباب الاموال الطامعين واعوانهم من الحكام الناصرين لهم الذين وضعوا قوانينهم المادية على قواعد هضم حقوق العمال في بلادهم واستعمار بلاد المستضعفين من غيرهم ، وان معناها الحرفي « الأكثرية » فالمراد منها أن يكون الحكم الحقيقي في كل شعب للأكثرية من اهله ، وهم العمال في الصناعة والزراعة وغيرها ، وذلك بعد إسقاط سلطة ارباب الثراء والكبراء المشايعين لهم . أما موقف الاسلام الصحيح منها في رأيه فقد حدده بالقول إن أفعالهم وأنظمتهم لا يعقل ان تكون موافقة لأحكام الاسلام ، ولا للمسلمين المذعنين لدينهم ان يتبعوهم فيها ، على الرغم من ان هذا الحال ليس خاصاً بالبلشفية ، لأن « جميع القوانين الوضعية المتبعة في أوروبا وكذا في الشرق ، كمصر والدولة العثمانية ، فيها ما يخالف الشرع الاسلامي » . ويرى رشيد رضا أن المسلمين يتمنون نجاح الاشتراكيين نجاحاً يزول به استعباد الشعوب — وكلهم العمال — وان كانوا ينكرون عليهم كما ينكرون على غيرهم كل ما يخالف الشرع ، « على انهم غير مطالبين عندنا بفروع الشريعة ما داموا غير مسلمين » (المصدر نفسه : ص ٢٥٤) .

(١) شكيب ارسلان : تعليق على المبادىء الاشتراكية في الاسلام (حاضر العالم الاسلامي « للوثروب ستودارد » ، ط ١ ، ١٣٤٣/١٩٢٥) ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ .

Muhsin Barazi, Islamisme et Socialisme, Paris, 1929. (٢)

الإسلامي الذي نشط في جو غربي خالص وحرص على الاستجابة للمشكلة الاجتماعية ــ الاقتصادية في الإسلام المعاصر هو المفكر العراقي عبد الرحمن البزاز ، الذي أعاد إلى الحياة مفهوم « التكافل الاجتماعي » داخل اطار ما أسماه بـ « النزعة الجماعية » في الإسلام . وتأتي أهمية أفكار البزاز هنا من كون هذه الأفكار تعبر عن ردود فعل شخصية لواقع جديد أصبح فيه للاشتراكيات « المتطرفة أو الملحدة » ــ وخاصة الشيوعية ــ تأثيرها وخطرها في العالم العربي الحديث ، وهو تأثير سينمو ويطرد بعد الحرب العالمية الثانية ، وبصورة خاصة بعد انتقال الصراع الرأسمالي ــ الشيوعي أو السوفييتي ــ الغربي ــ الأميركي إلى بعض مناطق هذا العالم ، وهو ما دفع عدداً من المفكرين العرب المسلمين المعاصرين إلى التفكير ملياً في بناء صورة لنظام اقتصادي اسلامي يواجه الرأسمالية والشيوعية في آن واحد .

يلاحظ البزاز ، كما يمكن أن يلاحظ كل من عرف الفلسفات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية الحديثة، أن الاتجاهين الرئيسيين اللذين يتوزعان المذاهب هما « الاتجاه الفردي » و « الاتجاه الجماعي ». أما الاتجاه الفردي فيفرط في توجيه نظمه وتشريعاته وأهدافه لصالح الفرد المفرد . وأما الاتجاه الجماعي ، فيفرط في جعل الأفضلية لهذه التشريعات للجماعة . وكلا هذين الاتجاهين يؤدي الى نتائج خطيرة : الفردية تؤدي إلى التحكم الأناني والتسيّب الاقتصادي والانحلال الاجتماعي ؛ والجماعية تؤدي إلى المركزية العنيفة والتدخل الشديد في حياة الأشخاص بحيث يستحيل هؤلاء آخر الأمر إلى ما يشبه القطيع المعدوم الإرادة الذي يتحكم فيه الراعي تحكماً مطلقاً كما هو الحال في النظام الفاشي وفي بعض النظم القائمة على أساس طبقي .

لكن الفلسفة المثلى في رأي البزاز هي تلك التي تستطيع أن توفق بين قاعدتي : « وجد العالم من أجلي » و «وُجِدْتُ من أجل العالم » ــ كما يقول الفقيه الألماني « فون يربلك » ــ بحيث لا تطغى الفردية من جهة ولا تطغى الغيرية أو الجماعية من جهة أخرى . وهذا بالضبط هو ما يهدف اليه الإسلام من حيث هو نظام اجتماعي وفلسفة حياتيّة (١) . ومع ذلك يمكن القول إن الإسلام من حيث الأساس ، وعلى الرغم من عدم نكرانه للفرد وتسليمه بحقوقه المميزة ، هو « دين جماعي على معنى

---

(١) عبد الرحمن البزاز : من روح الاسلام (الجماعية في الاسلام ١٩٤٢) ، ص ١٢٣ .

من المعاني » ، وذلك لأنه يضع الجماعة – من حيث هي كتلة بشرية لها مصلحتها النهائية الواحدة المشتركة – هدفاً أساسياً له . والحق أنه إذا كانت النظم الجماعية تتميز بالعناية بالمجموع أي بوضع الأحكام للهيئة العامة بالدرجة الأولى ، وبالدعوة إلى أخلاق ايجابية « كالإخلاص والتضحية والتعاون والجهاد والتضافر ، وبجعل الحياة ارادة وتفضيل الواجب على الحق ، وبالحرص على بناء حضارة مفعمة بالبطولات وبالروح – فإن الإسلام يكون على هذا الأساس « ديناً جماعياً » دون أن يغفل مع ذلك عما في (الفردية) من صفات نافعة يحث على الأخذ بها إلى الحد الذي لا تتعارض فيه مع نزعته الجماعية الاصلية[1] . وعلى هذا الأساس يمكن أن يبين بوضوح الطابع الجماعي في فرائض الإسلام ذاتها : فالنطق بالشهادتين يتطلب تقرير اللسان ، أي إعلان الإيمان أمام الجماعة كلها ، ولزوم صلاة الجماعة وتفضيلها على صلاة الفرد يؤكد معناها الجماعي ، والحج مظهر للجماعية بدون شك ، والزكاة قائمة على أسس « تضامنية » في المجتمع من حيث هي وسيلة الإسلام لتحقيق العدالة الاجتماعية ، وتعريف الدين بالمعاملة (أي صلة الفرد بالجماعة) دليل على هذه النزعة أيضاً ، والصوم وإن كان مجاهدة ذاتية إلا أنه مجاهدة يتحد فيها المجتمع كله فتزكو أخلاقه وتتهذب روحه . ولا تبدو جماعية الإسلام الايجابية في فرائضه فحسب وإنما أيضاً في صفات أتباعه كما يريدها القرآن : البر ، الإخلاص ، العدل ، القصد ، العفو ، الإيصال ، العطاء ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وهي تبدو كذلك في تشريعاته المختلفة وأحكامه المتصلة بالميراث والزواج والمحرمات والعقوبات والحدود ، كما ينشد أولاً وآخراً رعاية الصالح العام[2] .

لا شك أن إلحاحَ البزاز على النزعة الجماعية للإسلام – وهو الحاح يرجع إلى الأربعينات من قرننا الحالي – يسوغ تماماً نزوعه إلى الاشتراكية المستلهمة من الإسلام نفسه . غير أنه لم تتح له الفرصة للتوسع في ما يمكن أن يسمى بـ (اشتراكية الإسلام) ، فكان على غيره ، على كل حال ، التوسع في جوانب هذه المسألة اسلامياً .

أما المفكر الذي كان أبرز من عني حديثاً بالمشكلة الاجتماعية الاقتصادية

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٥ وما بعدها (وكذلك كلمة الصيام في الاسلام – ، ص ١١٣ – ١٥٢) .

وربط هذه المشكلة بالتصور الإسلامي العام فقد كان بلا شك سيد قطب . والصورة التي قدمها عن « العدالة الاجتماعية في الإسلام » هي أكثر الصور المعاصرة « تداولاً » بين المثقفين المسلمين المعاصرين . لذا كان من الضروري توضيح معالم هذه الصورة وحدودها . بيد أن من الحق التنويه قبل ذلك بالأفكار التي قررها عبد القادر عوده في هذا الصدد . فقد كان عبد القادر عوده أكبر « المنظرين » لهذه الحركة التي تميز سيد قطب داخلها بمفهومه « للعدالة الاجتماعية » ، ومصطفى السباعي بمفهومه « للاشتراكية الإسلامية » — وقد أخذ كلاهما بالمنطلقات الأساسية لأفكار عوده التي وردت أصلاً في إطار « المشكلة السياسية » ، واعادا وضع هذه الأفكار في مكانها الخاص من المنظومة الاقتصادية الإسلامية المنشودة .

ان المعطى الأساسي لدى عبد القادر عوده هو غائية « الخلق » . فالكون خلق ابتداء من أجل الإنسان ، من أجل أن يعمره ويفيد من خيراته ويستغل ما فيه من قوى . ومعنى ذلك أن البعد الوجودي الأول للإنسان والطبيعة يتمثلان في علاقة « التسخير » ، تسخير الإنسان للطبيعة ، أي لكل ما في السموات وما في الأرض ، بالكشف عن أسراره وتذليله بإذن الله والسيطرة على خيراته والإفادة من هذا كله . وأما البعد الوجودي الثاني للإنسان فهو أن «البشر سخر بعضهم لبعض» أي أن علاقات الإنسان بالإنسان مدعوة إلى أن تقوم على أساس التعاون المدني والمساهمة الجماعية من أجل بناء حياة إنسانية مرضية . ونتيجة هذا كله أن الإنسان على الأرض يصبح ذا وضع خاص هو وضع « الاستخلاف في الأرض » من أجل إعمارها وإقامة حكم الله فيها . ولهذا لا يكون الاستخلاف بلا قيد أو شرط وإنما يكون مربوطاً باستجابة « المستخلفين » إلى الأحكام الالهية على مستوى الحقوق وعلى مستوى الواجبات ، بحيث يكون جزاء التعدي على حدود استخلاف الله للإنسان حبوط عمل «المستخلفين» وبطلانه بطلاناً مطلقاً من الناحية الشرعية بحيث يلغى كل اعتراف به أو متابعة له [1].

وإنه لأمر طبيعي أن استغلال الكون — بالزراعة أو باستخراج ثرواته الباطنية والإفادة من ثرواته المكشوفة ، والصنع — يولد مالاً ورغبة في الادخار أو التملك بأشكال مختلفة ، أي أنه ينتهي إلى « الملكية » . فما هو حكم هذه الملكية وهل لها

---

(١) عبد القادر عوده : الإسلام وأوضاعنا السياسية (الطبعة الاولى ١٣٧٠ / ١٩٥١) ، ط ٢ ، ١٣٨٦ / ١٩٦٧ ، ص ١٤ — ٢٨ .

حدود ؟ يجيب عبد القادر عوده مستلهماً في اجابته نصوص القران ، بأن « المال كله لله وأن البشر لا يملكون إلا حق الانتفاع به » [1] . والله لم يسخر ملكه لفرد دون فرد أو لفئة دون فئة « وإنما سخره للبشر جميعاً وجعله مشاعاً بين عباده الذين استخلفهم في الأرض ليعيشوا فيه وينتفعوا به ، فما يعيش أحد منهم في ملكه ، وما ينتفع إلا بملك الله ، وليس أحد منهم أحق بملك الله من غيره ... » . فكل ما في أيدي البشر من ملك الله وثمراته إنما هو «عارية» ينتفعون بها ويقومون بها نيابة عن مالكها الحقيقي الذي استخلفهم في الأرض . ولأن ما يملكون «عارية » للبشر فقد فرض الله عليهم « الإنفاق » من هذا المال الذي آتاهم ، دون أن يكون لهم حق التأخر في إنفاذ هذا الأمر أو حق التوهم بأنهم قد « خصوا » بهذا الرزق أو فضلوا به على نحو يجعلهم يتفردون في أمر التصرف به ، إذ ما هم في الحقيقة إلا « وسطاء » لا تملك حقيقياً لهم . أما النصوص التي تضيف المال للبشر (« ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » : البقرة ١٨٨ ، « وآتوا اليتامى أموالهم » النساء : ٢ .... الخ) فإنها لا تفيد أن البشر قد ملكوا المال وإنما تفيد أنهم « ملكوا حق الانتفاع به » ، أي « ملك الانتفاع » فحسب . إذاً القاعدة هي أن « الإضافة يكفي فيها أدنى الأسباب» وهو هنا حق الانتفاع فقط ـ وأن نصوص القرآن لا يترك بعضها لبعض بحيث تفسر على ظاهرها رغم وجود نصوص أخرى تناقضها « وإنما تؤخذ جملة وتفسر مجتمعة » . وهذه الطريقة في الفهم تقضي باعتبار نسبة المال للبشر نسبة مجازية بسبب وجوده في أيديهم ولما لهم من حق الانتفاع به في الحدود التي رسمها الله [2] .

وإنه لمن الطبيعي بعد ذلك أن يكون الانتفاع بالمال بوجوه شتى : باستقلاله أو استثماره كما هو الحال في الأراضي الزراعية والمناجم والمحاجر ، أو باستهلاكه كما هو الحال في الطعام والشراب والثمار ، أو بالتصرف به تصرفاً شرعياً كالبيع والوصية والهبة . وهذه الوجوه جميعاً في الانتفاع هي حق للبشر . غير أن هذا الحق ليس حقاً مطلقاً وإنما هو حق مقيد بقيود . إذ ليس لهم أن ينتفعوا به إلا « في حدود حاجتهم لهذا المال وبالقدر الذي يكفي عنهم الحاجة ويدفعها » ، أي في حدود « الاعتدال دون سرف أو تقتير » [3] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٤

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .

وثمة نتائج خطيرة تترتب على القول إن المال مال الله ، وهي :

١) « لا يجوز لأحد كائناً من كان أن يمتلك المال تملكاً نهائياً ولا يجوز لأحد أن يكون له على المال إلا ملك المنفعة ، لأن حقوق الله ثابتة له جل شأنه ، وليس لأحد من البشر أن يتصرف فيها أو يتنازل عنها ، حاكماً كان أو محكوماً ، فرداً أو جماعة » .

٢) « أن للجماعة بواسطة ممثليها من الحكام وأهل الشورى أن تنظم طريقة الانتفاع بالمال ، إذ المال وإن كان لله إلا أنه جعله لمنفعة الجماعة ، والقاعدة في الإسلام أن كل ما ينسب من الحقوق لله إنما هو لمنفعة الجماعة وهي التي تشرف عليه دون الأفراد » ؛

٣) « أن للجماعة بواسطة ممثليها من الحكام وأهل الشورى أن ترفع يد مالك المنفعة عن المال إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة ، بشرط أن تعوضه عن ملكية المنفعة تعويضاً مناسباً ، إذ الإسلام لا يجوّز الغصب ولا يحل أخذ المال بغير طيب نفس صاحبه كما لا يحل أخذه بالباطل ... » ؛

٤) « أن الإسلام وإن كان يبيح حرية التملك إلى غير حد ، إلا أنــه يجيز للجماعة بواسطة مُمثيلها وباعتبارها القائمة على حقوق الله وتنظيم الانتفاع بها ، أن تحدد ما يملكه الشخص من مال معين إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة كتحديد الملكية الزراعية بقدر معين ، أو ملكية أراضي البناء » .

ومن ناحية ثانية ثمة نتائج معينة تترتب على حق البشر في الانتفاع بالمال وهي :

١) ليس للجماعة أن تمس ملكية الانتفاع إلا من جهة تنظيم حق هذه الملكية ، أما تحريمها فغير جائز .

٢) تنتقل ملكية المنفعة من مالكها إلى غيره بالبيع والرهن والوصية والإرث .

٣) ملكية المنفعة دائمة غير مقيدة بمدة معينة « فيصح أن يظل الشيء في حيازة شخص معين ينتفع به حتى يموت ، ثم يتوارثه عنه أولاده وأولادهم حتى ينقرضوا كما هو الحال في الوقف » .

٤) الأصل في ملكية المنفعة أن ينتفع بها الفرد بطريق مباشر والجماعة بطريق

غير مباشر . فإذا عطل المنتفع المال فلم ينتفع به فقد عطل انتفاع الجماعة ، وحينئذ يكون للجماعة أن ترفع يده عنه « بشرط أن تعوضه عنه بما يقابل قيمته » .

ومن ناحية ثالثة وأخيرة ، يقرر الإسلام أن للغير حقوقاً فرضها الله في هذا المال وألزم بها المنتفع به ، وهذه الحقوق تتجسد في أمرين :

الأول : الزكاة ، التي يعتبرها الإسلام أحد مبانيه الأساسية الخمسة والتي هي فريضة من المال تطهّر صاحبها وتزكيه . ويختلف مقدارها باختلاف نوع المال فقد تصل إلى عشر المال كما في « المستنبت المقتات » ، وقد تصل الى ٢,٥ ٪ من المال كما في الحلي والنقود وقد تكون أقل من ذلك كما في زكاة الأنعام . وهذه الفريضة تجب في كل مال حال عليه الحول .

الثاني : الإنفاق – إذ ليست الزكاة هي كل ما في المال من حق ، وإنما هي الحق الأول لذوي الحاجة ، فإن لم تكف وجب « الإنفاق » – والإسلام يعتبر الإنفاق صفة من صفات الإيمان بالله والطاعة له ، وأصلاً من أصول البر ، فهذا لا يتم إلا بالإنفاق : (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ... : البقرة ١٧٧) . والخير هو غاية الإسلام وقصده الأساسي ، أما وسائله فهي الإيمان والأعمال الصالحة وأولها الإنفاق . والإنفاق نوعان : إنفاق الفريضة ، وإنفاق التطوع . وإنفاق الفريضة نوعان : إنفاق في سبيل الله ، وإنفاق على ذوي الحاجة وهو الذي يعبر عنه بالصدقة (كما يعبر عن الزكاة بالصدقة) . أما إنفاق التطوع – ويسمى أيضاً « نفقة التطوع » – فليس فريضة ، كالزكاة والإنفاق ، وإنما هو متروك لرغبة المنفق . لكن الإسلام حض عليه وحبب إليه ووعد صاحبه بأفضل الجزاء . وقد جعل الإسلام للإنفاق حدين : الحد العادي وحد الضرورة . فأما الحد العادي فيمتد إلى كل ما يزيد عن حاجة المستخلف على المال ، فهذا الذي يزيد على الحاجة هو محل للإنفاق أياً كان مقداره . لكن إنفاق هذا الزائد لا يجب إلا إذا استوجب الإنفاق حاجة الغير إليه ، فإذا لم يكن بالغير حاجة إلى الفضل كان للمستخلف أن ينفق منه تطوعاً ما شاء . وفي حالة حاجة الغير إلى هذا الفضل لا يجوز لمن في يده المال أن يأخذ من الفضل شيئاً . وفي كل الأحوال للحكومة الإسلامية الحق في أن « تأخذ من فضول أموال الأغنياء فتردها على الفقراء ولو لم يكونوا بحاجة إليها إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة » . أما « حاجة الغير لفضول الأموال » فلا تتحدد فقط بما يكفي حاجة الأفراد متفرقين ، وإنما تتحدد بما

يكفي حاجتهم مجتمعين ، أي بما يسد حاجة الجماعة بعد حاجة الفرد . فأما « حد الضرورة » في الإنفاق فإنه يمتد من الفضول إلى الجزء نفسه المخصص لسد حاجة المستخلف على المال ، فيصبح للغير من الأفراد وللجماعة الحق في أخذ ما تدعو الضرورة لأخذه من هذا الجزء قل المأخوذ أو كثر ، لسد بعض حاجة الآخرين ولتوفير المال الضروري لصيانة أمن الدولة الخارجي والداخلي . ولا ينتقل حد الإنفاق إلى الجزء المخصص لسد حاجة المستخلف على المال إلا لضرورات تقتضي هذا الانتقال . ومبدأ هذا كله أمر الإسلام للمسلمين أن يتعاونوا على البر والتقوى وأن يقيموا بينهم « التضامن الاجتماعي » الذي يكفل حل المشكلة الاجتماعية وتخطي الأزمات الاقتصادية التي يمكن أن يتعرض لها المجتمع أو جزء منه [1] .

هكذا يلخص عبد القادر عوده في سياق دراسته لمشكلات الإسلام « السياسية »، تصوره لنظرية الإسلام في « ملكية المال » . ولقد كان يأمل أن تتاح له فرصة العودة إلى الموضوع فيبسط أسس النظرية الاقتصادية في الإسلام وتطبيقاتها ، وما يمكن أن يترتب على هذه النظرية في واقع المجتمع الإسلامي ، لكن المصير الذي لاقاه في عام ١٩٥٤ لم يسمح بتحقيق هذا الأمل . ومع ذلك فإن صاحبه في الطريق ، سيد قطب ، قد أقدم على هذا المشروع لأول مرة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي الحديث .

ينطلق سيد قطب من فكرة « الوحدة المتكاملة » في وجود سائر أجزاء الكون من حيث هو صادر عن الإرادة المطلقة المباشرة لله . فهذه الوحدة لا تفرض التناسق والتعاون بين أجزاء الكون المادية فحسب ، وإنما بين أفراد الإنسان أيضاً ، بحيث يصبح الأصل في الوجود الاجتماعي هو التعاون والتكامل بين الجميع . والقول إن الإسلام هو دين «التوحيد» لا يعني توحيد الله وتوحيد الأديان في دين الله فحسب، وإنما يعني أيضاً الوحدة بين القوى الكونية جميعاً ، والوحدة بين العبادة والمعاملة ، وبين العقيدة والسلوك ، وبين الروحيات والماديات ، وبين القيم الاقتصادية والقيم المعنوية . ومعنى ذلك أن « العدالة الاجتماعية » في الإسلام هي « عدالة إنسانية شاملة لا عدالة اقتصادية محدودة » ، عدالة تمتزج فيها القيم المادية بالقيم المعنوية والروحية امتزاجاً لا انفصام معه . وعند هذه النقطة بالذات يفترق الإسلام عن الشيوعية من ناحية وعن المسيحية من ناحية ثانية . فعدالة الإسلام تنطلق من نظرة الإسلام إلى

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٥٣ .

الحياة باعتبارها تراحماً وتواداً وتعاوناً وتكافلاً بين المسلمين ، لا تنازعاً وصراعاً بين الطبقات كما ترى الشيوعية وعدالة الإسلام تمد جذورها إلى أرض الواقع الزمني ولا تبنى على الأشواق الروحية للإنسان فحسب كما تريد المسيحية . وفي كل الأحوال تظل « الوحدة المطلقة المتعادلة المتناسقة » في الوجود و « التكافل العام بين الأفراد والجماعات » عصب هذه العدالة [1] . والقول ان « العدالة الاجتماعية » في الإسلام هي عدالة تعاون وتكافل لا يحذف القول إنها « اطلاق للطاقات الفردية والعامة » . ومعنى ذلك أن هذه العدالة ليست عدالة «مساواة في الأجور» تمنع التفاوت الاقتصادي وإنما هي عدالة «مساواه إنسانية » ينظر فيها إلى « تعادل جميع القيم بما فيها القيمة الاقتصادية البحتة » . حقاً لقد قرر الإسلام مبدأ المساواة الإنسانية ومبدأ العدل بين الجميع ، لكنه « ترك الباب مفتوحاً للتفاضل بالجهد والعمل» ، واضعاً في الميزان قيماً أخرى غير القيم الاقتصادية هي القيم الروحية : التقى ، الإيمان ، العلم .. ومن ناحية ثانية قرر الإسلام اباحة « الفرص المتساوية للجميع » وحرص على تحرير الوجدان البشري تحريراً كاملاً من ضغط القيم المادية حين أبى اعتبار «المال» القيمة الأساسية الكبرى . وحتم الكفاية ، وأحياناً ما فوق الكفاية ، لكل فرد .

وهكذا يعتقد سيد قطب أن الأسس التي يقيم الإسلام عليها العدالة ترتد إلى ثلاثة : ١) التحرر الوجداني المطلق ، ٢) المساواة الإنسانية الكاملة ، ٣) التكافل الاجتماعي الوثيق .

التحرر الوجداني أولاً : فإنه يطلق القوى المكنونة من الإنسان ويرتفع به على الخضوع المذل لضروراته . وحين وطن الإسلام العزم على تحرير الضمير البشري بدأ بتحريره من كل سلطة غير الله ومن كل خضوع لأحد غير الله ، فاستوى الكل في العبودية لله وسقطت كل دعوى تريد أن تجعل من الإنسان سيداً للإنسان ، كما انتفت كل وساطة وكهانة . فإذا تحرر الإنسان من شعور العبادة والقداسة للإنسان ولم يمتلىء إلا بشعور القداسة لله ، تحرر أيضاً من شعور الخوف على الحياة أو على الرزق أو على المكانة . لأن هذه كلها بيد الله لا بيد الإنسان ... أما إذا تأثرت النفس بعد ذلك « بعبودية القيم الاجتماعية » ، كالجاه والحسب والنسب ، فاستشعرت عبودية « معنوية»

---

(١) سيد قطب : العدالة الاجتماعية في الإسلام ، مكتبة مصر ومطبعتها ، الطبعة الثانيـة ، ص ٢٨ - ٢٩ .

لها وجردتها من حقها في « المساواة » ، فما عليها إلا أن تعلم أن الإسلام يرد القيم الحقيقية إلى « اعتبارات معنوية ذاتية كامنة في نفس الفرد أو واضحة في عمله » ، وأنه لا يقيم وزناً عظيماً لتلك القيم المادية ، وبذلك يضعف تأثير هذه القيم وتضؤل آثارها النفسية « فيكون هذا بجانب ما يكفله الإسلام من ضمانات معيشية وقانونية ـ وسيلة للتحرر الوجداني الكامل» . وليس على النفس التي تحررت من كل الاعتبارات الخارجية والاجتماعية لكنها ضعفت أمام « ذاتها » فاستذلتها أهواؤها ومطامعها وشهواتها ، إلا أن تستعلي على هذه الضرورات المذلة وتقهر شهواتها وغرائزها وتستجيب مع ذلك لدعوة الإسلام لها أن لا تنسى نصيبها من الدنيا دون اندفاع أو فرط في الطلب . أما ذل الحاجة إلى اللقمة ـ وليس أشد من الحاجة إذلالاً ، والبطن الجائعة لا تعرف المعاني العالية ـ فقد شرع الإسلام لمنع أسبابه أن جعل للفرد حقه في الكفاية مفروضاً على الدولة وعلى القادرين في الأمة فرضاً يعاقب عليه في الآخرة ويقاتل عليه في الدنيا . وهكذا تكتمل وجوه التحرر الوجداني وتصبح الطريق الرئيسة ممهدة أمام « العدالة الاجتماعية » (١) .

والمساواة الإنسانية ثانياً : وهي نتيجة طبيعية للتحرر الوجداني . ومع ذلك فقد قررها الإسلام باللفظ والنص حين قرر وحدة الجنس البشري في المنشأ والمصير وفي الحقوق والواجبات ودعا الشعوب إلى أن تتعارف وتتآلف ولا تتفاضل إلا بالتقوى ، لا بالعصبية القبلية والعنصرية والدينية . وهكذا تعقب الإسلام مظان التفاوت والتفاضل في كل صورها وملابساتها وأسبابها ليقضي عليها جميعاً فبدأ بالنبي نفسه واعتبره بشراً كسائر البشر ، ثم سوى بين الناس جميعاً . أما بين الجنسين فقد « كفل للمرأة مساواة تامة مع الرجل من حيث الجنس ، ولم يقرر التفاوت إلا في بعض الملابسات المتعلقة بالاستعداد أو الدربة أو التبعة مما لا يؤثر على حقيقة الوضع الإنساني للجنسين ». وأخيراً أكد « الكرامة » للجنس البشري كله فمنع التعدي على أشخاص الناس وعلى حرماتهم (٢) .

والتكافل الاجتماعي ثالثاً : فقد جعل الإسلام مصلحة المجتمع هي العليا وربط الحرية الفردية والمساواة الإنسانية بهذه المصلحة . ففي مقابل الحرية الفردية قرر

---

(١) سيد قطب : العدالة الاجتماعية في الاسلام ، ص ٣٥ – ٤٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٩ – ٥٩ .

« التبعة الفردية » ، وإلى جانب التبعة الفردية قرر « التبعة الجماعية » التي تشمل الفرد والجماعة وذلك هو « التكافل الاجتماعي » .

والتكافل الاجتماعي على مستويات. **أولها:** تكافل الفرد وذاته بأن ينهى النفس عن الشهوات ويسلك بها طريق النجاة ولا يلقي بها إلى التهلكة ، وبأن يتحمل تبعة أعماله كاملة فلا تزر وازرة وزر أخرى، ولايكون للإنسان إلا ما سعى،وله ما كسب وعليه ما اكتسب . **ثانيها :** تكافل الفرد وأسرته القريبة فيحسن إليها ويلتزم بالقيام بواجباته نحوها ويحافظ على خلقها وتماسكها. وما « التوارث المادي للثروة » الذي تفصله آيات سورة النساء (١١ — ١٢و١٧٦) إلا مظهراً للتكافل في الإسلام . والأمر نفسه يقال عن نظام الوصية . **ثالثها :** تكافل الفرد والجماعة وتكافل الجماعة والفرد ، تكافلاً يبلغ حد التوحيد بين المصلحتين .

فكل فرد مكلف بأن يرعى مصلحة الجماعة كأنه حارس لها موكل بها . فالكل راع والكل مسؤول عن رعيته ، وكل فرد مسؤول عن الأمر بالمعروف والبر وعن إزالة المنكر الذي يراه . والأمة من جانبها مكلفة بأن تكون قوامة على كل فرد فيها فلا تسكت على مناكره أو مضاره وإلا حق عليها القول فدمرت تدميراً . لكنها مكلفة أيضاً بحماية الضعفاء فيها ورعاية مصالحهم وصيانتها بحيث يلزمها أن تقاتل عند اللزوم لحمايتهم . وهي مسؤولة عن فقرائها ومعوزيها أن ترزقهم بما فيه الكفاية فتتقاضى أموال الزكاة وتنفقها في مصارفها فإذا لم تكف فرضت على القادرين بقدر ما يسد عوز المحتاجين « بلا قيد ولا شرط إلا هذه الكفاية » . لذا كانت الأمة الإسلامية كلها جسداً واحداً إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى ، وكان المؤمن فيها للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً ، من أجل تحقيق أعلى درجة من التكافل في الحياة . وعلى هذا الأساس وضعت الحدود في الجرائم الاجتماعية وشرعت العقوبات بحيث لا تحمي الفرد وحده من ظلم يقع عليه وإنما تحمي الجماعة كلها من كل ما يهدد وحدتها وتماسكها وحيويتها (١) .

لكن ما هي الوسائل المشخصة التي يمكن بها تحقيق العدالة الاجتماعية هذه في واقع المجتمع الإسلامي ؟ يذكر سيد قطب بأن هذه العدالة تنطلق أولاً من « الضمير البشري » ، من « داخل النفس » ، فهي إذن ليست عدالة اقتصادية خالصة ، لكنها

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥٩ — ٧١ .

تزاوج بين هذه القوة ، قوة الضمير ، وبـين « التشريع القانوني » في المؤسسات الاجتماعية الذي تظل عينُ الضمير ترقبه وتضبطه . ويبدو هذا التزاوج في أوضح صورة في الزكاة والصدقات . فنظام الزكاة ليس حقاً تتقاضاه الدولة وتشرع له القوانين المحددة التي تنفذها بقوة السلطان فحسب، ولكنه أيضاً ركن من أركان الإسلام وضرورة من ضرورات الإيمان ، بحيث يكون الامتناع عن تأديتها شركاً بالله وكفراً بالآخرة . وأداء الزكاة ليس فعلاً « صورياً » يدفع فيه قدر معلوم من المال فحسب، وإنما هو « طريق للرحمة من الله» أيضاً ، إذ هو ثمرة التراحم والإخاء والترابط الإنساني والتكافل الاجتماعي التي تتخطى حدود الأخوة الدينية لتشمل كل الناس . والشيء نفسه يقال عن الصدقة والبر والإنفاق طوعاً واحتساباً ، فذلك صورة للإيثار والوفاء والعطف الجماعي ، فضلاً عن أنه تطهير للنفس والمال انتظاراً لرضى الله ورحمته ، لا أنه تفضل واستعلاء على المحروم .

ومع ذلك فإن مفهوم « العدالة الاجتماعية » يتحقق بصورة مشخصة وبالذات في « سياسة المال » الإسلامية ، وهي سياسة تستلهم فلسفة الإسلام العامة وتقوم على أساس التشريع والتوجيه : التشريع ينظم الواقع من أجل بلوغ الأهداف العملية لمجتمع ينشد الرقي والنماء ؛ والتوجيه يرسم صورة المثل الأعلى التي يطلب من أفراد المجتمع ومن المجتمع التطلع والارتفاع إليها .

ويدير سيد قطب « سياسة المال » في الإسلام على مسألة «الملكية الفردية » ووسائل تملكها المشروعة وطرق التصرف بها وإنفاقها ، وعلى فريضة الزكاة ، وعلى فرائض أخرى غير الزكاة تقع خاصة في دائرة « المصالح المرسلة » و « سد الذرائع » :

١) الملكية الفردية : وهي حق لا شبهة فيه ، أقره الإسلام في هذه الآيات : « للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن » (النساء : ٣٢) ، و «وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب » (النساء : ٢) ؛ «وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة ، وكان تحته كنز لهما ، وكان أبوهما صالحاً ، فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ، ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك » (الكهف : ٨٢) . ويترتب على ذلك أن الاعتداء على هذا الحق ، بالسرقة ، يخضع لعقوبة صارمة هي قطع اليد . أما الغصب والنهب فمحرم وملعون من يجترحه .

وحق الإرث والتأريث فرع لحق الملكية الفردية وتقريرهما يحقق ، في رأي سيد قطب ، « العدالة بين الجهد والجزاء ، فوق مسايرته للفطرة » إذ إن الفرد مخلوق بفطرة حب الخير لذاته ، وهو إذا نشط وأقبل على العمل والإنتاج من أجل ذلك فإنما يستجيب لأشواق وحاجات نفسه من ناحية ، ويفيد الجماعة من كده من ناحية أخرى . لكن هذه الحرية ينبغي أن لا تتخطى « الحدود التي لا تضر الجماعة » . فالعدالة تقضي أن يلبي النظام أشواق الفرد وميوله في تلك الحدود — وهي لا تعني التحقق دائماً على حساب الفرد ، فهي للفرد كما هي للجماعة . وليس من المؤكد أن تحطيم « الحوافز الطبيعية المعقولة ينتج خيراً للفرد أو للجماعة ، ففي هذا تنكر للواقع وسوء ظن بالفطرة لا يرضاهما الإسلام » .

بيد أن الإسلام لا يطلق حق الملكية ولا يدعه بلا قيود ولا حدود . والحقيقة أنه يقيده بمبادىء « تكاد تحيله حقاً نظرياً لا عملياً » [1]:

المبدأ الأول: «أن الفرد أشبه شيء بالوكيل في هذا المال عن الجماعة وأن حيازته له إنما هي وظيفة أكثر منه امتلاكاً ، وأن المال في عمومه إنما هو حق للجماعـــة والجماعة مستخلفة فيه عن الله الذي لا مالك لشيء سواه » . فملكية المال الفردية هي إذن في الحقيقة « ملكية التصرف والانتفاع » فحسب ، ولا تكون « الملكية العينية » متحققة بدون حق التصرف والانتفاع هذا والصلاحية للتصرف أيضاً « فإذا سفه المتصرف كان للولي أو الجماعة استرداد حق التصرف » . وليس هذا ، في رأي سيد قطب ، تقريراً لشيوعية المال — إذ إن حق التملك واضح في الإسلام — لكنه تقرير لمبدأ رد أصل الملك إلى الجماعة التي تعطي الفرد حق التصرف في المال فتجرده من الاستبداد ، وتكون هي أجرأ في فرض الفروض وسن الحدود التي تكفل مصلحتها .

المبدأ الثاني : أن الانتفاع بالمال لايجوز أن يحبس في أيدي فئة خاصة من الناس يتداول بينهم ويحرم منه الآخرون «كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » (النساء : ٥) بحيث يلزم تعديل الأوضاع التي تقع فيها هذه الظاهرة كي يتحقق التوازن في المجتمع . ذلك أن تضخم المال في جانب وانحساره في جانب مثار مفسدة وأضغان وأحقاد لا يرضى بها الإسلام اطلاقاً .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ — ١١٠ .

المبدأ الثالث : أن نوعاً من الأموال الشائعة (كالماء والكلأ والنار) هو حق خالص للجماعة لا يجوز أن يحتجزه الأفراد ، وأن جزءاً من المال ، هو المفروض في صورة زكاة ، هو أيضاً حق للجماعة ترده على فئات معينة فيها هي في حاجة إليه .

والإسلام كذلك يحدد « وسائل التملك الفردي » وشروطه . فهو يقرر قبل كل شيء أن الملكية ، بمعنى الانتفاع بالمملوك ، « لا تثبت إلا بإثبات الشارع وتقريره »، أي أن حق الملكية ، كما يشير إلى ذلك الشيخ محمد أبو زهرة معبراً عن رأي«عامة الفقهاء» ، « ليس ناشئاً عن طبائع الأشياء ولكنه ناشىء عن إذن الشارع » الذي هو متول أمور الجماعة ، أي ناشىء عن تمليك من الشارع النائب عن الجماعة ، لفرد فيها ، شيئاً خاصاً لم يكن ليحق له ملكه لولا هذا التمليك لأن الأصل أن كل شيء هو للجماعة ، وكل إذن بتخصيصه لا بد أن يصدر من الشارع حقيقة أو حكماً[1] ثم إن الإسلام يؤكدبعد ذلك أن « العمل هو الوسيلة الوحيدة لنيل حق التملك » ، وكل وسائل التملك التي يعترف الإسلام بشرعيتها تستند إلى بذل الجهد الذي يستحق جزاء . أما وسائل التملك للمال ابتداء مما يعترف به الإسلام ويقره فهي : ١ — الصيد، ٢ — إحياء الموات من الأرض التي لا مالك لها (في ظرف ثلاث سنوات من وضع اليد عليها) وإلا عادت للجماعة ، ٣ — استخراج ما في باطن الأرض من المعادن (الركاز) بحيث تكون أربعة أخماس ما يستخرج ملكاً لمن استخرجه ويكون الخمس زكاة ، ٤ — الغزو بحيث تكون أربعة أخماس الغنائم ، أو ملكية السلب ، للمحاربين والخمس لله والرسول ، ٥ — العمل بأجر للآخرين ، والإسلام يعظم العمل ويدعو إلى توفية العامل أجره كاملاً غير منقوص ، كما يدعو إلى التعجيل بأداء هذا الأجر وهو يحرم مقاسمة العامل شيئاً من أجره نظير تقديمه للعمل ، وفي مقابل هذا كله يطلب إلى العامل ، كواجب عليه ، تجويد العمل واتقانه ، ٦ — إقطاع السلطان بعض الأرض التي لا مالك لها مما آل إلى بيت مال المسلمين من المشركين الذين لا ورثة لهم ، فالإمام وليهم وذلك مكافأة على جهد ما أو خدمة أداها أحد للإسلام ، أو من الأرض الموات التي لا مالك لها ولكن في حدود ضيقة لا كما فعل بنو أمية الذين « نهبوا الناس وأقطعوا الأرض لذويهم فكانوا ملوكاً ظلمة لا خلفاء راشدين » ،

---

(١) سيد قطب : العدالة الاجتماعية ، ص ١١١.

٧ ـ الحاجة إلى المال للحياة حين لا يكون العمل ممكناً كما هو حال الفقراء والمساكين وأبناء السبيل ، مما جعلت أموال الزكاة له أو لبعضه . أما ما عدا هذه الوسائل فإن الإسلام ينكره ولا يعترف به « ملكاً » : كالسلب والنهب والسرقة ووضع اليد والمقامرة ، فكل هذه « الوسائل » تتنافى « مع خطة الإسلام الأولى في بثّ روح المودة والتعاون والإخاء » ، أي في عمارة الأرض وبناء الإنسان والمجتمع على أسس طاهرة أخلاقياً وروحياً ، وقوية متماسكة مادياً .

ولا يقف الإسلام عند تحديد وسائل التملك ولكنه يتدخل أيضاً في طريقة « نقل الملكية » فلا يدعها مطلقة كما هو واضح في نظام الارث والوصية . ومع ذلك فإن الهبات والهدايا قد أخرجت من كل قيد إلا ما جاء « من داخل النفس » ولكنها تعرض مع ذلك صاحبها لسلب وظيفة الملكية منه إذا أسرف وأساء التصرف . وفي كل الأحوال يظل « نظام الإرث » في الإسلام دليلاً على كره الإسلام لتكدس الثروات وانحصارها في أيد قليلة ، وعلى رغبته في أن يجعل منه « أداة لتفتيت الثروات المتضخمة على توالي الأجيال » . وكذلك يتدخل الإسلام في « طرق تنمية الملكية والتعامل بالمال فيحرم الغش في المعاملة ، واحتكار ضروريات الناس ، والربا . وأخيراً يتدخل الإسلام في تحديد « طرق الانفاق » فيضع قواعد للانفاق وضوابط . فهو يشجب « غل اليد » من حيث إنه يحرم النفس من الاستمتاع بما هو مشروع من طيب العيش ومباهج الحياة ، ومن حيث إنه يحبس المال عن التداول فيعطل وظيفته في تنمية الإنتاج والعمل الاجتماعي الذي يخدم الصالح العام والخاص . وهو من ناحية ثانية يشجب « الاسراف » ـ إلا ما كان منه في سبيل الله ـ إذ الاسراف في الانفاق على النفس ترف يكرهه الإسلام لدخوله في دائرة تضخم الثروة لدى الأغنياء واستقلال هؤلاء بالتمتع فيه ، ولما يؤدي إليه من ضعف وخور وحياة رخيصة مريضة ما تلبث أن تستشري في جسم المجتمع كله الذي يصبح أهله قوماً بوراً . وهذا يعني أن من واجب الجماعة ألا تسكت على وجود المترفين فيها ولا تسمح لهم بالبقاء في المجتمع لأن هذا الوجود جرثومة فساد تؤدي حتماً إلى فساد الجماعة ودمار الأمة . أما حدود الحرمان والترف والقصد بينهما فيرى سيد قطب أن « حكم البيئة والعرف هو أعدل الأحكام » في ذلك . فإذا كانت بيئة الرسول مثلاً قد جعلته يحدد الترف فيما تجاوز البيت للسكن والثوب لمواراة العورة وجلب الخبز والماء للأكل ـ فينهى عن بعض

اللباس وأدوات الزينة ، للنساء ، أو للرجال – فإن بيئة الأمصار التي زادت فيها الثروة العامة وارتفع فيها مستوى المعيشة تسمح بلا شك بالاستمتاع بأكثر من ذلك الشظف أو الحد الضروري الذي فرضته بيئة الرسول . وهكذا حين لا يجد الملايين من الناس في القرن العشرين المسكن البسيط مثلاً فيتخذون من الصفيح والبوص بيوتاً ، ولا يجدون الثوب الخشن يسترون به الجسد ، يكون من الترف الحرام أن يكلف مسجد مائة ألف جنيه ، كما يكون من الترف الحرام أن تكسى الكعبة بالمخمل الموشى بالذهب ، لأن الناس أولى بما ينفق في هذا السبيل . فمنطق البيئة إذن وحال الثروة العامة هو الذي يحدد الترف والحرمان والقصد .

٢) فريضة الزكاة : والزكاة في الإسلام واجب اجتماعي تعبدي . وهي لم تفرض على أهل الذمة إلا لأن فيها معنى العبادة الدينية . ولذلك استبدل الإسلام بها الجزية تجسيداً للاشتراك في حياة الدولة العامة. والزكاة حق الجماعة في عنق الفرد «لتكفل لطوائف منها كفايتهم أحياناً وشيئاً من المتاع بعد الكفاف مجاناً » حتى لا يكون المال دولة بين الأغنياء ، وحتى لا يكون بين الناس فقير أو محتاج ، وحتى لا يكون ثمة فوارق طبقية في الأمة . أما أموال الزكاة فتوزع كما نصت على ذلك الآية القرآنية بين « الفقراء والمساكين والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل» . والإسلام لا يقرر للطوائف المحتاجة حقها من الزكاة إلا بعد أن تستنفذ هي وسائلها الخاصة في الارتزاق وذلك حرصاً منه على الكرامة الإنسانية ، وعلى قداسة العمل، وعلى ألا يكون في الزكاة معنى الاستجداء أو التفضل. وبهذا المعنى تكون الزكاة « وقاية اجتماعية أخيرة » وضمانة للعاجز الذي يبذل طوقه ثم لا يجد ، أو يجد دون الكفاية ، أو يجد مجرد الكفاف .

٣) فرائض أخرى غير الزكاة : يلاحظ سيد قطب أن ثمة تواطؤاً – يتعمده « رجال الدين المحترفون » – على اعتبار الزكاة « الحد الأقصى الذي يطلبه الإسلام دائماً من رؤوس الأموال » . لكن الحقيقة هي « أن الزكاة هي الحد الأدنى المفروض في الأموال حين لا تحتاج الجماعة إلى غير حصيلة الزكاة ، فأما حين لا تفي فإن الإسلام لا يقف مكتوف اليدين ، بل يمنح ولي الأمر سلطات واسعة للتوظيف في رؤوس الأموال ، أي الأخذ منها بقدر معلوم ، في الحدود اللازمة للإصلاح » [1] .

---

(١) سيد قطب : العدالة الاجتماعية ، ص ١٣٦ .

وهذا الإجراء يدخل في دائرة واسعة تشمل دائرة « المصالح المرسلة » ودائرة « سد الذرائع » .

والمصالح المرسلة هي « المصالح التي ليس لها نص خاص يشهد لنوعها بالاعتبار». واعتبروها دليلاً في الجزئيات . والحكم بالمصالح المرسلة يبدأ من « ملاحظة المصلحة» في « المسائل العامة » . بحيث إنه إذا خلا بيت المال ولم يعد فيه ما يكفي حاجة الجيش مثلاً كان للدولة أن توظف على الأغنياء ما تراه كافياً لسد الحاجة إلى أن يعود بيت المال إلى حالة الكفاية .

أما « سد الذرائع » — والذريعة هي « الوسيلة » — فمعناه « رفعها » . وهذا يعني أن وسيلة المحرم محرمة ، ووسيلة الواجب واجبة. أي أن ما يؤول إلى الضرر أو الفاحشة ضار ومحرم ، وما يؤول إلى الخير والمصلحة مطلوب ومقصود ، فينظر إلى مآلات الأفعال والمعاملات ومقاصدها الشخصية والعامة ، فما أدى إلى فساد دفع وما أدى إلى نفع قصد . «والنظر في هذه المآلات لا يكون إلى مقصد العامل ونيته ، بل إلى نتيجة العمل وثمرته ، وبحسب النية يثاب الشخص أو يعاقب في الآخرة ، وبحسب النتيجة والثمرة يحسن الفعل أو يقبح ويطلب أو يمنع لأن الدنيا قامت على مصالح العباد .... » . ومبدأ سد الذرائع ثابت بالقرآن والسنة حتى لقد « عدت الذرائع في شرائع الإسلام نصفها » .

ويرى سيد قطب أن التطبيق الموسع لمبدأ المصالح المرسلة ومبدأ سد الذرائع يمنح ولي الأمر « سلطة مطلقة لتدارك كل المضار الاجتماعية ، بما في ذلك «التوظيف في الأموال — التوظيف بلا قيد ولا شرط إلا رعاية الصالح العام للأمة وتحقيق العدالة الاجتماعية الكاملة » . وتبعاً لهذا لا يمنع مبدأ حق الملكية الفردية « أن تأخذ الدولة نسبة من الربح أو نسبة من رأس المال ذاته غير محدودة بنسبة معينة — كما هو الحال في الزكاة — بل مطلقة لا حد لها إلا تحقيق المصلحة العامة » [1] .

إن هذه التجليات للعدالة الاجتماعية قد تحققت فعلاً في الإسلام وفي بعض فترات التاريخ الإسلامي . والمجتمع الإسلامي لم يضعف ولم يتخلف عن ركب البشرية وهو يتمسك بالإسلام ، إنما ضعف وتخلف بعد أن تخلى عن هذا الإسلام . والحقيقة هي

(١) المصدر السابق ، ص

أن ما حدث لم يكن سوى توقف جزئي ، ولم يكن أبداً توقفاً كاملاً . وقد كان توقفاً في « الدائرة الرسمية ، دائرة الحكم » حين حول الأمويون ومن تلاهم الخلافة السمحة إلى ملك عضوض واستباحوا المال العام للحكام وأقربائهم وحاشيتهم ومتملقيهم . أما بقية تعاليم الإسلام : من بر ورحمة وتعاون وتكافل وتسامح وتحرر وجداني ومساواة إنسانية وأداء للزكاة والصدقات ، فقد ظلت سائدة في المجتمع الإسلامي . ولقد رسخ حالة التوقف هذه الحروب الصليبية التي شنتها على الإسلام أوروبا — « التي لم تكن مسيحية في يوم من الأيام » — والاستعمار الأوربي الذي أخضع العالم الإسلامي لسيطرته وغلبته . لكن فترة « الخمول والاضمحلال » قد انقضت ، كما أن الطاقات الروحية الإسلامية الكامنة قد أخذت تؤثر من جديد في مجرى الإنسانية العام وفي حياة العالم العربي الإسلامي شرقاً وغرباً . هذا على الرغم من « أن المجتمع الإسلامي الحاضر ليس اسلامياً بحال من الأحوال ». بيد أن « استئناف » الحياة الإسلامية و « صلاحية الإسلام لأن يكون نظاماً عالمياً لا محلياً في المستقبل » هما أمران ممكنان ، وإن كانت العراقيل والعوائق في هذا الطريق ضخاماً جساماً . ومع ذلك ينبغي في كل الأحوال إقامة البناء المطلوب على أساسين : التوجيه الفكري ، والتشريع القانوني الاجتماعي . أما التوجيه الفكري فيحدد نوعية « الثقافة » الإسلامية داخل اطار « الفكرة الإسلامية » عن الكون والإنسان والحياة وبعيداً تماماً عن طريقة « التفكير » و « العمل الأخلاقي » الغربية . فإذا ما اكتمل هذا الأساس اتجه العزم بعد ذلك إلى التشريع القانوني — الاجتماعي الذي يكفل تحقيق العدالة الاجتماعية « وفي هذا المجال لا يجوز أن نقف عند مجرد ما تم في الحياة الإسلامية الأولى ، بل يجب الانتفاع بجميع الممكنات التي تتيحها مبادىء الإسلام العامة وقواعده المجملة . فكل ما أنتجته البشرية من تشريعات ونظم اجتماعية ، ولا تخالف أصوله أصول الإسلام ، ولا تصطدم بفكرته عن الحياة والناس ، يجب ألا نحجم عن الانتفاع به ، وضمه إلى تشريعاتنا ، ما دام يحقق مصلحة حقيقية للمجتمع ، أو يدفع مضرة متوقعة . ولنا في مبدأ المصالح المرسلة ومبدأ سد الذرائع ، وهما مبدآن إسلاميان صريحان ، ما يمنح ولي الأمر سلطة واسعة لتحقيق المصالح العامة في كل زمان ومكان »[1] . ومن الطبيعي أنه يصعب حصر كل التشريعات والمشروعات التي يمكن أن تنطوي

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٥٣ — ٢٦٢ .

عليها فكرة « العدالة الاجتماعية » هذه ــ فإن للمكان والزمان منتجاتهما المستجدة دوماً ــ ولكن التشريعات التالية ضرورية، ابتداءً، من أجل « وضع الأساس» وتحديد الاتجاه :

١ ــ تشريع الزكاة ، ٢ ــ تشريع التكافل الاجتماعي ، ٣ ــ تشريع التكاليف العامة ، ٤ ــ تشريع تأميم الموارد العامة (موارد الماء والنور والوقود وما ينتج عنها من كهرباء وفحم وبترول وموارد نقل عام ومصادر عامة ... الخ) ، ٥ ــ تشريعات المصالح المرسلة وسد الذرائع التي توجب على الدولة : أ) سحب الأموال الفائضة من أيدي أصحاب رؤوس الأموال المتضخمة ، ب) منع الفقر المدقع ، ج) مكافحة المرض والجهل ، ٦ ــ تشريع التركات ، ٧ ــ تشريع التعاون والربا بإلغاء المؤسسات الربوية وإقامة الاقتصاد على أسس تعاونية ، ٨ ــ تشريع حظر القمار بجميع أشكاله ، ٩ ــ تشريع حظر البغاء وإزالة أسبابه ، ١٠ ــ تشريع منع الخمر وسائر المخدرات .

تلك هي الأفكار الأساسية التي يدور عليها نظام : « العدالة الاجتماعية » عند سيد قطب. ومن الواضح أن هذه العدالة ليست عدالة اقتصادية خالصة وإنما هي ، كما يكرر سيد قطب نفسه ، « عدالة إنسانية » ليس العنصر الاقتصادي أو المادي فيها إلا واحداً من جملة عناصر يحرص الإسلام على أن يدخلها في اعتباره عند التشريع للمجتمع . وإنه لأمر مؤكد أن تصور سيد قطب للمشكلة الاجتماعية ــ الاقتصادية في الإسلام لا يمكن في أي حال من الأحوال أن يدخل في إطار التصور الرأسمالي الخالص لهذه المشكلة ، وهو التصور الذي ناضل سيد قطب في وجهه بصورة لا هوادة فيها [١] . ومن وجه آخر لا يمكن لاعتماد سيد قطب الواسع على مبدأي « المصالح المرسلة » و « سدّ الذرائع » إلا أن يؤدي الى انفتاح كبير على عدد غير محدود من «الاجراءات الاشتراكية » . أما المبادىء التي أعادها إلى الأذهان مما يتصل بطبيعة التملك وتحديده وشروط توظيفه أو التصرف فيه فإنها حقاً تجعل من النظام الاقتصادي الإسلامي نظاماً متميزاً يتسم بالمرونة والجرأة والابتعاد عن أن يكون منظومة جاهزة نهائية من المبادىء التي لا تقبل التعديل أو التطور .

ومع ذلك فإن عدداً من النقاط الهامة التي لا يمكن اغفالها في أي نظام اقتصادي

(١) سيد قطب : معركة الاسلام والرأسمالية ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٥١ .

لم تجد لدى سيد قطب الاهتمام الكافي . وأخطر هذه النقاط هي من غير شك مشكلة العلاقة بين « العمل ورأس المال » أو ما يتعلق بتحديد أجر العامل وبما يسمى ب«القيمة الفائضة » التي ينتج عنها بالدرجة الأولى تكدس رؤوس أموال في النظام الرأسمالي وحالة التأقطب بين طبقتين يمكن أن تتكونا نتيجة ذلك فتثيرا ما يسمى ب « الصراع الطبقي » . لكن اغفال هذه النقطة لا يعني إلا أمراً واحداً ، وهو أن الموضوع لم يستنفد كله وأنه أبعد ما يكون عن أن يستنفد ، أو عن أن يصل إلى حالة نهائية لا تتطلب مزيداً من الدرس والتحليل والتعديل .

وليست المحاولة التي قدمها مصطفى السباعي في عام ١٩٥٩ إلا حلقة من حلقات المشكلة الاجتماعية ــ الاقتصادية كما بدت للمفكرين العرب المسلمين في العصر الحديث . وعلى الرغم من أن مصطفى السباعي يعود إلى معظم أفكار عبد القادر عوده وسيد قطب إلا أنه تميز بالدرجة الأولى بجرأته على إطلاق اسم « اشتراكية الإسلام » على المنظومة الاجتماعية الاقتصادية نفسها التي لم يُقَرّ بها عبد القادر عوده من الاشتراكية والتي أطلق عليها سيد قطب اسم « العدالة الاجتماعية » .

والحقيقة أن أفكار مصطفى السباعي تبدو استجابة مباشرة جريئة للواقع السياسي والاجتماعي الذي جابهه عدد من أقطار « الشرق الأوسط » العربية ــ وخاصة سورية ومصر ــ في الخمسينات من هذا القرن . وقد تمثل هذا الواقع في نمو العلاقات العربية ــ السوفييتية نمواً صاحبه بلا شك مد ايديولوجي ماركسي شيوعي، كما تمثل في الانتشار الواسع لفكرة « الاشتراكية » التي دعا إليها بصورة خاصة « حزب البعث العربي الاشتراكي » . ومن ناحية ثانية حرص بعض الشيوعيين والاشتراكيين على ربط الإسلام ، السائد في هذه البلدان ، بالمذهب الرأسمالي وأسرفوا في تضخيم دور « الملكية الفردية » في الإسلام وجعلوا من النظام الإسلامي نظاماً مكافئاً أو « رديفاً » للرأسمالية . ومن ناحية ثالثة حرص بعض « المتاجرين بالدين » ممن تربطهم صلات وثيقة ومصالح مادية بالأغنياء والأثرياء وذوي الملكيات الاقطاعية الكبيرة على أن يربطوا الإسلام بالنظام الحر ويشددوا في الوقت نفسه على العداء « للاشتراكية » ولكل ما يمت لها بصلة ، تشديداً نما واطرد وتفاقم اثر التأميمات التي أجراها الرئيس جمال عبد الناصر في مصر أولاً ثم بعد ذلك في سورية ، التي أصبحت في عام ١٩٥٨ جزءاً من « الجمهورية العربية المتحدة » . لقد انطلق مصطفى السباعي من

هذه الاعتبارات جميعاً حين أخرج كتابه الذي أثار أكبر ضجة وأوسع جدل في أوساط المتدينين والمثقفين المسلمين أيضاً ، كتاب « اشتراكية الإسلام » ... [١] .
والحقيقة أن الضجة التي أثارها هذا الكتاب ــ الذي كان تطويراً لمحاضرة ألقيت بدمشق في ٣٠ آذار ١٩٥٩ ــ لم تثر بسبب مضمون الكتاب بقدر ما أثارها عنوان الكتاب ، إذ إن اطلاق كلمة « اشتراكية » على نظام الإسلام الاقتصادي قد كان بالنسبة لتلك الأوساط بمثابة « الصدمة » حقاً . لكن المسوغات التي استند إليها مصطفى السباعي في عمله هذا لم تكن في الواقع ضعيفة . فهو لم يكن يعتقد أن « الاشتراكية » ليست إلا مجرد « موضة » سيطويها الزمان الآتي ، وإنما هي « نزعة انسانية » تتجلى في تعاليم الأنبياء ومحاولات المصلحين منذ أقدم العصور ، وتسعى شعوب العالم الحاضر ــ وبخاصة الشعوب المتخلفة ــ إلى تحقيقها ، لتتخلص من فواجع الظلم الاجتماعي والتفاوت الطبقي الفاحش المزري بكرامة الإنسان. ثم ان هدفها في الحقيقة على اختلاف مذاهبها ليس إلا « منع الفرد من استغلال رأس المال للاثراء على حساب الجماهير وبؤسهم وشقائهم، واشراف الدولة على فعالية الفرد الاقتصادية ومراقبتها له ، وتحقيق التكافل الاجتماعي بين المواطنين بحيث تمحي مظاهر الفاقة والحرمان وتفاوت الثروات تفاوتاً فاحشاً يقترن فيه الجوع والفقر والمرض والمهانة بجانب الترف والرفاهية والقسوة والانحلال الخلقي [٢] . وهذا الهدف هو عين الهدف الذي وضعه الإسلام نصب عينيه في كل تشريع من تشريعاته الاجتماعية . فما دام الأمر كذلك ، « وما دام الناس في مختلف الشعوب يتوقون إلى تحقيق ذلك الهدف ويتهافتون على المذاهب الاشتراكية المعروفة اعتقاداً منهم بأنها هي الطريق الوحيد لتحقيقه ، أفلا يجب علينا أن ندلهم على طريق آخر لا يعرفونـــه لتحقيق ذلك الهدف العظيم ، وهو طريق أكمل منهجاً وأكثر استقامة وأبعد من مساوىء تلك المذاهب الاشتراكية وعيوبها ؟ وماذا يفعل الذين يعتقدون بالحق حين يجدون الناس يبحثون عنه ؟ ألا يسلكون كل سبيل مشروع للدعاية له ولفت الأنظار إليه ؟ فلماذا نحجم عن لفت أنظار الناس إلى طريق الإسلام في تحقيق هدفهم الذي هو هدف الإنسانية الكريمة في كل عصورها ؟ .... ان التشريع الإسلامي يهدف حقيقة إلى تحقيق هذه الطموحات.

---

(١) مصطفى السباعي : اشتراكية الاسلام ، الطبعة الاولى ، مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٨ / ١٩٥٩ .
(٢) مصطفى السباعي : اشتراكية الاسلام ، ص ٦ .

ويستوي أن تسمى هذه التشريعات باسم «العدالة الاجتماعية» أو «التكافل الاجتماعي» أو «محاربة الفقر» أو ما أشبه ذلك، «أما نحن فنسميه بالاسم الذي يحبه الناس ويرونه أملهم الوحيد في الخلاص من شقائهم واضطراب أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية، وبذلك نكون قد امتثلنا أمر الله تعالى: (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة). وما هي الحكمة إن لم تكن دعوة الناس إلى الحق والخير بأسلوب يصغون إليه ويأنسون به؟».

وليس ثمة شك في أن مصطفى السباعي كان يريد أن يدلل، ابتداء وأصلاً، على أن حل المشكلة الاجتماعية الأساسية، مشكلة الفقر والتفاوت الطبقي، لا يقوم على «الصدقات» كما يتوهم الكثيرون، وأن «اشتراكية الإسلام» التي تستند إلى تشريع عالمي إنساني وإن كانت تحتضن «التأميمات» وتأخذ بها ـ لا تقف عند هذه الاجراءات، وإنما تتخطاها إلى تقديم تشريعات كافية متكاملة لكل جوانب المشكلة الإنسانية والاجتماعية المطروحة. فهذه الاشتراكية تبني أصلها على أن لكل مواطن «حقوقاً طبيعية». وهي تشرع «قوانين لضمان هذه الحقوق وتنظيم طرقها». كما تشرع «قوانين للتكافل الاجتماعي». وهي أخيراً تدعم هذا كله بـ «مؤيدات» معنوية ومادية:

١) الحقوق الطبيعية أولاً: وهي حقوق منحها الله للإنسان وكرمه بها وعليها بنيت مسؤوليته الأخلاقية والإنسانية. وهذه الحقوق خمسة هي: حق الحياة، وحق الحرية، وحق العلم، وحق الكرامة، وحق التملك.

ولا شك أن «حق التملك» هو أكثر هذه الحقوق اثارة للجدل، لذا لزم القول إن الإسلام قد وضع لهذا الحق «قوانين» تنظمه هي مبادىء له وحدود. والواقع أن مصطفى السباعي يعيد إلى الأذهان هنا مجمل المبادىء والحدود التي سبق أن ألمع إليها سيد قطب وعبد القادر عوده. فالكون كله أصلاً لله قد استخلف فيه الإنسان ليسخره لنفعه ومصلحته. أما العمل فهو وسيلة لتبادل المنافع الفردية والاجتماعية. لذا كان من الضروري استخدامه كوسيلة للخير الاجتماعي فقط. وخيرات الأرض في متناول الناس جميعاً عليهم أن يسعوا من أجل كسب الرزق والمال. أما الفقر فلا يقره الإسلام وإذا كان ناجماً عن فقدان وسائل العمل فعلى قوانين التكافل الاجتماعي

أن ترفعه . ويظل العمل هو أهم وسائل التملك . أما « المواد الضرورية » فيجب تأميمها . والإسلام ينظر إلى التملك باعتباره « وظيفة اجتماعيه » على صاحبه أن يستخدمه لمصلحة الجماعة، وينفق منه في حدود الاعتدال، لذا قرر الإسلام « الحجر على السفهاء » ، كما كره « تكدس الثروات » في أيد قليلة في المجتمع . وفوق هذا كله جعل الإسلام للشعب حقوقاً معينة في الثروات الخاصة تأخذها الدولة لتحقيق التكافل الاجتماعي ، في صورة « الزكاة » . وأخيراً شرع الإسلام « الارث » من أجل « تفتيت الثروات » ، كما شرع « حق الخزانة العامة » الذي ينقل بموجبه إلى الدولة مال المالك الذي يموت من غير وارث ويستخدم لأغراض التكافل الاجتماعي[١].

٢) وقوانين التكافل الاجتماعي ، ثانياً : والغرض منها الدعم أو التكافل الاجتماعي لفئات الفقراء ، والمرضى ، والعميان ، والمقعدين ، والعجزة ، والمشردين واللقطاء ، واليتامى ، والأسرى — أو لفئات أخرى « غير محتاجة » كالمدين إذا لزمته الديون بسبب التجارة أو بسبب بعض الأعمال الاجتماعية ، أو القاتل إذا قتل خطأ ولا يملك دية القتيل ، أو « ابن السبيل » المنقطع في بلد غير بلده ، فهؤلاء يشملهم « قانون التكافل الفردي » . وهناك بالإضافة إلى هذه القوانين : قانون الضيافة ، وقانون المشاركة (في افادة الذين لا يملكون مالاً لشراء ثمار المواسم الزراعية من هذه المواسم ، أو في افادة الفقير الذي يحضر قسمة « التركة » منها) ، وقانون الماعون (وهو كل ما ينتفع به من شؤون البيت وغيره ويستعيره الناس فيما بينهم) ، وقانون الاعفاف (وهو خاص بتزويج الفتيان والفتيات الفقراء) ، وقانون الاسعاف ، وقانون الطوارىء (الذي يبيح للدولة أن تأخذ من أموال الناس لتدفع خطراً يهدد الأمة وخزينتها عاجزة عن سداد حاجة الجيش ، استناداً إلى القاعدة الشرعية : « يجب دفع الضرر الأعلى بتحمل الأدنى) ، وقانون التعويض العائلي .

أما نفقات التكافل الاجتماعي أي الموارد المالية التي تضمن تنفيذها فترتد إلى :

١) قانون الزكاة : وتجب في الأموال النقدية وفي عروض التجارة بنسبة ٢,٥ ٪ وفي المواشي بنسبة العشر في الأراضي المروية من غير كلفة ، ونصف العشر في الأراضي المروية بآلة أو نحوها . وهي تؤخذ من كل مال بلغ النصاب الشرعي

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٣ — ٤٠ .

لوجوبها (وهو ٢٠ ٪ مثقالاً من الذهب) على أن يكون قد حال عليه الحول وهو زائد عن حاجات الإنسان الضرورية . والزكاة ينبغي أن تصرف لفئات معينة نص عليها القرآن (التوبة : ٦٠) ، وهي ليست إحساناً ولا منّة بل هي « حق » اجتماعي تشرف عليه الدولة . وهي فرض جماعي يعزز مسؤولية كل فرد في التكافل الاجتماعي ، كما أن توزيعها ينشر الألفة بين أفراد المجتمع . ٢) قانون النفقات : الذي يتعلق بالاقرباء المعسرين وبالزوجة والنفقة ويشمل : الطعام واللباس والسكن والأخدام للعاجز والمريض ، والترويج ونفقات زوجة الفقير وأولاده ان وجدوا . ٣) قانون الوقف بنوعيه الذري أو الأهلي (لأقرباء الواقف وذريته) والخيري (لتمويل التكافل الاجتماعي) . ٤) قانون الوصية . ٥) قانون الغنائم والفيء . ٦) قانون الركاز (أي ما يوجد في باطن الأرض من معادن وثروات مما يجعل جزء منه للتكافل الاجتماعي) . ٧) قانون النذور (التي تصرف مبالغها للفئات المحتاجة) . ٨) قانون الكفارات . ٩) قانون الأضاحي . ١٠) قانون صدقة الفطر . ١١) قانون الخزينة العامة التي تحتوي على : موارد الزكـاة ، وخمس الغنائم والمعادن والركاز ، وخراج الأراضي وجزية الرؤوس،والتركات ... . ١٢) قانون الكفاية : وهو ينص ، خارج نظام الزكاة ، على الإحسان إلى بعض الفئات المعوزة التي أشار إليها القرآن في بعض آياته (الإسراء : ٢٣ ، البقرة : ٧٧) . وهذا القانون يبيح للدولة في حالة عجز الزكاة وبيت المال عن سد حاجات الفقراء أن تأخذ من أموال الناس وثرواتهم وخاصة الأغنياء منهم لسد هذه الحاجات [١] .

لكن ما الذي يكفل صيانة هذا النظام وقوانينه ، وما الذي يحمل الناس على تطبيق هذه المبادىء ؟ يرى السباعي أن «المؤيدات » لذلك أربعة أنواع : اعتقادية ، وأخلاقية ومادية ، وتشريعية .

أ) المؤيدات الاعتقادية أولاً : فالايمان بالله خالق الكون ومدبره ، الرقيب على أعمال الإنسان العالم بنواياه،العادل الذي يثيب المحسن ويعاقب المسيء،المالك للرزق، يقسم بين عباده كل بحسب سعيه وعمله،المبيد للمال الآتي من الظلم والغش الحرام، كل ذلك يمثل « مؤيداً » اعتقادياً لا يتزعزع يلزم المؤمن بالانصياع لهذا النظام .

ب) والمؤيدات الأخلاقية ، ثانياً : التي تتمثل في دعوة القرآن إلى أخلاق تسود

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٤ — ٦٥ .

فيها مفاهيم الانفاق والسخاء والكرم والتعاون والمسؤولية والرعاية ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ج) المؤيدات المادية : التي تكون جهاز ردع وضبط وكبح وعقاب لكل من يتعدى على النظام وقوانينه . والمؤيدات المادية أربعة : ١) الحسبة (وهي بحسب تعريف القاضي أبي يعلى صاحب « الأحكام السلطانية » « أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله » ، مما تعلق بحقوق الله ، أو بحقوق الآدميين ، أو كان مشتركاً بينهما » . ٢) الحدود والقصاص . ٣) التعزير . ٤) الجهاد : الذي شرع لفرضين : وضع العدوان على حرية الأمة في وطنها ودينها ، واستنقاذ الضعفاء المضطهدين من سلطة الظالمين .

د) المؤيدات التشريعية ، وهي نوعان : مصادر تشريعية ، وقواعد تشريعية .

أما المصادر التشريعية فأهمها ثلاثة : ١) الاستحسان : حيث يترك القياس الظاهر لضرورة عامة يترتب على ترك اعتبارها مفسدة ، أو بحسب قول ابن رشد « الالتفات إلى المصلحة والعدل » . ٢) الاستصلاح : وهو العمل بالمصالح المرسلة مما يدخل في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال على الجماعة ، أي مما يجلب مصلحة ويدفع مفسدة . ٣) العرف : مما كان للناس فيه مصلحة ولا يتنافى مع نص من نصوص الشريعة أو مقصد من مقاصدها ، وخاصة في المعاملات .

وأما القواعد التشريعية [1] فهي قواعد عامة يمكن أن يستند إليها في وضع التشريعات اللازمة لتحقيق التكافل الاجتماعي وضمان الحقوق الطبيعية الخمسة . وهي إما مأخوذة من القرآن أو السنة ، أو تستنبط من مجموع الأحكام الشرعية ، منها مثلاً : لقد كرمنا بني آدم (آية) ؛ لا ضرر ولا ضرار (حديث) ؛ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (قاعدة) ؛ ما يؤدي إلى الحرام فهو حرام (قاعدة) ؛ درء المفاسد مقدم على جلب المصالح (قاعدة) ؛ الضرورات تبيح المحظورات (قاعدة) ؛ يتحمل الضرر الأدنى لدفع الأعلى (قاعدة) ؛ لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان (قاعدة) ... الخ [2] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦٩ — ٨٥ .

(٢) يستند مصطفى السباعي في مجمل القواعد والمبادىء التشريعية التي يقررها الى صحاح الحديث وعدد من المؤلفات القديمة والحديثة في الفقه وأصول الفقه والاحكام السلطانية يذكر هو نفسه من بينها :—

هذا هو الاطار العام للنظام الاجتماعي – الاقتصادي الإسلامي الذي يطلق عليه مصطفى السباعي اسم « اشتراكية الإسلام » . ومن الواضح كما سبقت الإشارة إلى ذلك أنه يحتفظ بالعناصر الأساسية التي انطوى عليها مفهوم « العدالة الاجتماعية » عند سيد قطب . ومع ذلك فإن مصطفى السباعي يولي اهتمامه لقضايا لم يقف سيد قطب عندها طويلاً ، وهي قضايا « التأميم » وتحديد الملكية الزراعية ، و « حقوق العمل » . ومن المؤكد أن سبب عناية مصطفى السباعي الخاصة بهذه القضايا يرجع إلى أنها كانت موضوع جدل حاد بين رجال « الدعوة الإسلامية » ورجال الفكر العربي الاشتراكي الراديكالي أو المعتدل في الفترة التي أملت على مصطفى السباعي مشروعه الفكري أي في الخمسينات من هذا القرن ، وخاصة بعد اجراءات « التأميم » واصدار قوانين « الإصلاح الزراعي » ومشاركة العمال في أرباح المصانع .

وبطبيعة الحال كان السؤال الذي تردده كل الشفاه في ذلك الحين هو : « ما هو موقف الإسلام من التأميم ؟ تأميم الصناعات ، تأميم المرافق العامة ، تأميم الأرض وما أشبهها ؟ » . ولم تكن الاجابة عسيرة على مصطفى السباعي تماماً كما لم تكن عسيرة على سيد قطب من قبله . فإن أحد مبادىء التملك الأساسية في الإسلام ، يقرر أن « الناس شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنار » ، وهذا صريح في ضرورة « تأميم » هذه المصادر . بيد أن النص على هذه المواد الثلاث لم يأت ، في الحديث النبوي ، للحصر ، وإنما « يلحق بها كل ما كان مثلها في حاجة الناس جميعاً إليها ، بدليل اضافة « الملح » إليها في بعض الروايات . وهذا يعني أن كل ما كان ضرورياً للناس من طعام أو غيره يأخذ ذلك الحكم ، وهو جواز التأميم من الناحية التشريعية »[1] . يضاف إلى ذلك أن « الوقف » في الإسلام جائز . والوقف هو « إخراج العين الموقوفة

= الأحكام السلطانية : لأبي يعلى (مطبعة البابي الحلبي ، القاهرة ١٣٥٦ هـ) ، الاحكام السلطانية : للماوردي (مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٢٧ هـ) ، كتاب الخراج : لابي يوسف (ط ٢ ، المطبعة السلفية ١٣٥٢) ، المبسوط : للسرخسي (مطبعة السعادة ، ١٣٢٤ هـ) ، الاحكام في اصول الاحكام : للآمدي (مكتبة محمد علي صبيح ، القاهرة ، ١٣٤٧ هـ) . الموافقات للشاطبي (المكتبة التجارية بالقاهرة) ، الاموال : لابي عبيد (المكتبة التجارية بالقاهرة ١٣٥٣ هـ) المدخل الفقهي العام : لمصطفى الزرقا (مطبعة جامعة دمشق ، ط ٥) ، المدخل الى اصول الفقه : لمعروف الدواليبي (مطبعة جامعة دمشق ، ط ٣) ، شرح قانون الاحوال الشخصية : لمصطفى السباعي (مطبعة جامعة دمشق ، ط ٣) ... الخ .

(١) المصدر نفسه ، ص ٩٠ .

من ملك صاحبها إلى أن تكون غير مملوكة لأحد بل تكون منفعتها مخصصة للوقوف عليهم » . وليس هذا ، في رأي مصطفى السباعي ، سوى « التأميم » . وكذلك « حمى » الرسول ارضاً بالمدينة يقال لها «النقيع » لترعى فيها خيل المسلمين،ومثله فعل عمر بأرض جعلها مرعى لجميع المسلمين راجعه أهلها فيها فقال : « المال مال الله ، والعباد عباد الله ، والله لولا ما احمل عليه في سبيل الله ما حميت من الأرض شبراً في شبر » . و « الحمي » هو اقتطاع جزء من الأرض يخصص لسواد الشعب الذي ينتفع منه . « وهذا صريح في تأميم الأرض لضرورة الدولة والمجتمع ولصالح الفئات الواسعة المحتاجة » . وثمة بالإضافة إلى ذلك حالات متعددة تقضي فيها مصلحة الجماعة بانتزاع ملكية المال أو الأرض من أصحابها كما هي الحال في الاحتكار الذي لا يتنكب صاحبه عنه ، أو في الملكيات التي ينشأ فيها ضرر اجتماعي أو بالإجمال ، الملكيات التي تؤدي إلى ظلم الشعب أو ظلم فئة منه .

ومع ذلك فإن مصطفى السباعي لم يسلم بالتأميم كمبدأ اقتصادي بلا قيد ولا شرط وإنما رأى « أن لا تلجأ الدولة إلى تأميم الصناعة أو مرفق من المرافق العامة إلا بعد أخذ رأي الخبراء الاقتصاديين الاجتماعيين » الذين يقدرون أكثر من غيرهم مدى النفع الاجتماعي أو الاقتصادي الذي يمكن أن يترتب على تأميم هذه الصناعة أو تلك . ولا شك أن هذا القيد الذي يتعلق به السباعي ليس إلا نتيجة لفوضى الخلط عنده بين مستوى الفكر الإسلامي المثالي من ناحية ، ومستوى الواقع الاجتماعي الرأسمالي من ناحية ثانية ، أو أنه ليس إلا انعكاساً للإيمان بنظام الدولة « الموجّهة » القائم على اتخاذ « اجراءات زمنية » تُلجىء إليها الظروف فحسب،وذلك استبعاداً منه لمبدأ الاجراءات المنهجية والمبدئية الدائمة التي ترتبط بكل نظام اشتراكي شامل .

أما تأميم « الكهرباء » و « المياه » و « بعض المواد الغذائية » فأمر يحتمه حديث « الشراكة ».لكن السباعي من ناحية ثانية ــ وجواباً على اعتراض من قال ان التأميم انتزاع للملكية بغير رضى صاحبها، وأن نصوص الشريعة تقضي باحترام المملكية الشخصية وبأنه لا يجوز أخذ المال إلا برضى من صاحبه ــ يرى أن تلك النصوص « ليست على اطلاقها بإجماع الفقهاء ، فما فعله الرسول (ص) ثم عمر والخلفاء من بعده من « حمي » بعض الأراضي ، هو انتزاع للحق من أصحابه بغير رضاهم ، وجواز أخذ الطعام عند الحاجة ممن ليس محتاجاً إليه هو أخذ للمال من غير رضى

صاحبه ...الخ » . ومع ذلك فإنه يعود إلى القول إنه « إذا لجأت الدولة إلى التأميم لضرورة اجتماعية وجب عليها أن تعوض على من انتزع منهم ملكيتهم تعويضاً عادلاً ، إذا كانت ملكيتهم لذلك المال عن طريق مشروع وخاصة إذا كان ما أممته ستبيعه للناس أو تأخذ على انتفاعهم منه نصيباً مقدراً ، وذلك قياساً على الاحتكار ، وعملاً بالقاعدة : الضرورة تقدر بقدرها » .

ولا يتردد مصطفى السباعي أيضاً في مسألة تحديد « الملكية الزراعية » وتوزيع الأراضي على الفلاحين ، فإن مبدأ « سد الذرائع » يفرضها تماماً . ذلك أن إهمال مساحات واسعة من الأراضي ، واستبداد الاقطاعية والملاكين الكبار بالفلاحين مما ينشأ عنه انحطاطهم المعاشي وإصابتهم في أجسامهم وكرامتهم ... الخ ، كل ذلك يجعل قوانين « الإصلاح الزراعي » ضرورة اجتماعية ملحة . وأيضاً : إذا كان للحاكم أن « يحد » من ربح المحتكرين إذا تأكد له تحكمهم بالأسعار واضرارهم بالشعب ، وإذا كان للحاكم أن « يحد » من « حرية انتقال » من يرى أن في انتقالهم ضرراً يلحق بالأمة — كما فعل عمر في حده من حرية انتقال الصحابة من المدينة إلى الأمصار — ، وإذا كان للحاكم أن يحد من حرية زراعة أشجار يمكن أن تكون مصدراً للضرر... فإن من حقه أيضاً أن يحد من التملك الزراعي وأن يَسُنَّ القوانين لهذا الغرض . لذا كان مصطفى السباعي أبرز الذين أيدوا قوانين الإصلاح الزراعي في سوريا في عام ١٩٥٩ ، وإن كانت دعوته إلى سن مثل هذه القوانين ترجع إلى عام ١٩٤٩ حين كان عضواً في «الجمعية التأسيسية » ، وهو موقف كان قد ألّب عليه كبار الاقطاعيين السوريين [١] .

وأخيراً نوه مصطفى السباعي تنويهاً خاصاً بـ « حقوق العمال » فذكّر بتكريم القرآن والرسول للعمل — فالعمل شرف ، والعمل نعمة — كما ألمع إلى مسؤولية العامل في اتقان عمله ومسؤولية رب العمل في رعاية عماله . وقرر الأجر للعمل ، كما بين أن « الأجر على قدر العمل » و الاستحقاق ، وأن هذا الأجر هو حق لا منة منه ، وجعل الدولة مسؤولة عن حماية العامل من أي عدوان يمكن أن يقع عليه في حقوقه ، كما جعل المجتمع أيضاً مسؤولاً عنه ضمن اطار قوانين التكافل الاجتماعي التي ينبغي أن تكفل له حق العيش والكرامة عند العجز والمرض والشيخوخة ، وتكفل أسرته

(١) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .

من بعد وفاته إن مات من غير ثروة . وبالإضافة إلى ذلك جعل الإسلام « العمل على قدر الطاقة » . أما « التكليف » فيلزمه إعطاء الأجر على العمل الإضافي . كما أكد للعامل حقه في « تأمين نفقاته العائلية » على قدر « كفايته المعاشية » ، والدولة مكلفة بذلك حين يكون أجره العادل غير كاف . أما الراحة « فهي حق للعامل لايتزعزع : للنفس والجسد وللقيام بالواجبات الزمنية والروحية الملقاة على عاتقه »[(١)] .

تلك هي معالم «الاشتراكية الإسلامية» ، وهي اشتراكية تنشد ، بطريقها الخاص ، بناء « أكمل مجتمع حضاري متمدن » تسقط فيه علل الفقر والمرض والجهل والمهانة ، ويرتفع فيه مستوى المعيشة ، وتتحقق فيه المساواة بين جميع المواطنين وإن اختلفت دياناتهم ، ويقيم فيه التكافل الاجتماعي بين الناس رباطاً من المحبة والود والقربى لا لا يعرفه أي مجتمع إنساني آخر ، اشتراكية لا تعتمد على « استدرار الشفقة » وإنما على « التشريع » المسؤول المنظم .

وانها لحقيقة أولى لا تحتاج إلى مزيد برهان ، في رأي السباعي ، أن لا لقاء بين اشتراكية الإسلام وبين الرأسمالية . صحيح أن المذهبين يسلمان بإعطاء الفرد « حق التملك » لكن البون بينهما بعد ذلك واسع شاسع . فحق التملك في اشتراكية الإسلام يخضع لمصلحة الجماعة وحق التملك في النظام الرأسمالي يخضع الجماعة لمصلحة رأس المال. « والتنافس الذي تفسح الاشتراكية الإسلامية مجاله للأفراد من شأنه أن يشيع الحب والتعاون والهناء في المجتمع ، بينما التنافس الذي تفسح الرأسمالية مجاله للافراد من شأنه أن يشيع العداء والخلاف والاضطراب في المجتمع » . ثم انه لا لقاء بين اشتراكية الإسلام وبين الرأسمالية كواقع سياسي ، لأن « الرأسمالية الغربية ملوثة بدماء الشعوب» ، وهي الباعث الأول للاستعمار تفوح « من أردانها روائح الاستعباد واللصوصية والاستغلال » . وبكلمة : «لا لقاء بين الاشتراكية الإسلامية وبين الرأسمالية في مجال ما ، لا في مذهبها الاقتصادي ولا في واقعها السياسي »[(٢)] .

وانها لحقيقة ثانية لا تحتاج كذلك إلى مزيد برهان أن الاشتراكية الإسلامية تتميز في نقاط عدة عن المذاهب الاشتراكية عامة والشيوعية خاصة . فهي ، باعترافها بتأصّل الحاجة الإنسانية إلى التملك ، أكثر انسجاماً مع الطبيعة الإنسانية ، وأكثر

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٠٠ – ١٠٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٥ .

استجابة لتطلع المواهب الإنسانية إلى التسابق في مضمار الإنتاج والتطور الحضاري . لا شك أن النقد الماركسي للنظام التنافسي الرأسمالي صحيح لكنه لا يصدق على « التنافس الاشتراكي الإسلامي » لأن هذا النظام مقيد بمبادىء التملك ، وباشراف الدولة وتوجيهها ويقظتها وبالمثل الأخلاقية التي هي جزء من عقيدة المؤمن ، وبيقظة الضمير الديني . وتقوم الاشتراكية الإسلامية كذلك على « تعاون فئات المجتمع المختلفة » وتكافلها ، لا على « حرب الطبقات » . وهذه الاشتراكية تدعم أيضاً حضارة الروح إذ هي تجعل من الإيمان بالله « صمام أمان يحمي النفس الإنسانية ويقيها كل شر يمكن أن يدفعها إلى التدمير . وهي تحل القيم الأخلاقية والاجتماعية كالحب والرحمة والصدق والوفاء مكاناً علياً في منظومتها . كما تعلن عن ثقتها بالإنسان وبغرائز الخير والنبل فيه وانه إلى الخير أقرب منه إلى الشر ، لا أن تاريخه كله تاريخ تسلط وصراع وقتال من أجل الأكل والمال . وهي اشتراكية تولي الجوانب الروحية من الإنسان اهتماماً عظيماً ولا تقف عند الحاجة المادية الخالصة كالشيوعية التي تعتبر مأساة الإنسانية كلها من أقدم التاريخ إلى اليوم مأساة بطن جائع ، ولا ترى في الإنسان سوى « حب التسلط على مال الآخرين وانتزاع خبز الآخرين » وهو ما يعني أنها « تجزم بأنه لن ينشأ في العالم شر بعد القضاء على رأس المال ، وهذا تصوير للمشكلة الإنسانية يدعو إلى الضحك والاشفاق على عقول الشيوعيين » ... الخ . واخيراً اشتراكية الإسلام تنبع من النفس المسلمة وتتحقق بوازع ديني قبل كل شيء، فلا تحتاج إلى قوة الحراب لتنفيذها . أما الشيوعية فإنها « منبتة الجذور من أعماق النفس الإنسانية ، لا تستند إلى دين ولا إلى فطرة ولا إلى اقناع فهي لا تنفذ إلا بقوة الدولة وجو الارهاب : والتطهير الدموي الدائم في جو الحزب الشيوعي نفسه ومن داخل المجتمع » .

إن هذه المآخذ التي لا يخلو بعضها من « التحامل » والتي لم يكن مصطفى السباعي في عمله العلمي مضطراً إلى اطلاقها ، وإن كانت حدة « الصراع السياسي » الدائر تسوّغها في الوقت الذي جاءت فيه ، من شأنها على المدى البعيد أن تحول دون امكانية تفهم حقيقي للطريقة التي يعتمدها أتباع المذهب الجماعي بصورته الشيوعية في «طرح المشكلة» الاجتماعية والاقتصادية وفي التعامل مع معطيات الواقع الاجتماعي الذي ينشطون فيه . بيد أن من الحق القول إن الرابطة العضوية التي اصطنعها أصحاب

هذا المذهب بين « المنظومة الاقتصادية » والاعتقاد الديني ، والتي حتموا بموجبها التنكر للمعتقدات الدينية الإسلامية وغيرها ، كشرط « للتقدمية » ، كانت تسوغ تماماً ضرباً من الجدل يمكن أن يصل إلى درجة المهاترات . وإنه لأمر مؤكد أن هذا الموقف السلبي الذي وقفه الشيوعيون في البلاد العربية من قضايا الدين الإسلامي ومعتقداته قد كان له أثر مباشر في الأوساط الدينية الإسلامية ، أثر تمثل في قيام ستار متفاوت الكثافة بين الإسلام الحديث والاشتراكية اطلاقاً برغم بداهة النزعة الاشتراكية العامة التي عبر عنها معظم المفكرين المسلمين المحدثـين . أمـا اصرار الشيوعيين في تكتيكاتهم الدعاوية العملية على التوحيد بين الشيوعية والاشتراكية – إن بصورة استخدام كلمة « اشتراكيين » للإشارة إلى أنفسهم أو بالقول إن الاشتراكية الحقيقية هي الشيوعية فحسب أو بالقول إنه لا قرابة بين الاشتراكية والإسلام وأن الإسلام في طبيعته نظام رأسمالي بل رديف للرأسمالية – فقد عزز جو القطيعة بين المتدينين المسلمين وبين الاشتراكية بجميع ضروبها . ومن ناحية أخرى لم يضرب القوميون العرب الاشتراكيون مثلاً حسناً لأقرانهم من « المتدينين المسلمين » . فعلى الرغم من أن مؤسس حزب البعث العربي الاشتراكي – وهو مسيحي – قد أثنى ثناء عاطراً على « الرسول العربي » ودينه الإسلام ، كما أحل « القيم الروحية » في منزلة سامية من تعاليمه إلا أن بعض أتباعه قد أثاروا الظنون السيئة بسبب الشبهات الجزئية ذات الطابع الجدلي التي كانوا يحرصون على ايرادها في كل مناسبة . ولقد كان يمكن أن تكون النتائج الفكرية والعملية في العالم العربي الحديث مختلفة كل الاختلاف عما آلت إليه لو أنه قد كان ثمة قدر أكبر من الترحيب لمقترحات تقرب من تلك التي تقدم بها المفكر القومي عبد الرحمن البزاز ، ولو أن « الاشتراكيين الجماعيين » لم يربطوا جوهر قضيتهم بنظرة سلبية صريحة إلى « الدين الإسلامي » و لو أن « الإسلاميين » تفهموا تفهماً أفضل منطق « الحركة الاجتماعية » و « الجماعية » في آن واحد ، ولم يقفوا دوماً من مخالفيهم موقف « الرفع »الراديكالي الذي لا يرحم .

ومهما يكن من أمر فإن الذي ينبغي التنويه به ههنا هو أن المفكرين الاجتماعيين – الاقتصاديين الذين ألمعنا إلى أعمالهم في الصفحات السابقة قد قرروا جميعاً في جملة ما قرروه فكرة اقتصادية جوهرية ، فذة وحمّالة للمشاكل في الوقت نفسه ، ألا وهي فكرة « انتفاع المستخلف بالمال » لا تملكه حقيقةً واطلاقاً ، اذ المالك « الأصلي »

هو الله ، والمالك « الفعلي » على الأرض هو « المجتمع » لا الفرد ، أما الفرد فهو مستخلف في هذا المال ليس له الا حق التصريف والانتفاع ، وللمجتمع – ممثلاً في الدولة – أن يكف يد المستخلف عن تصريف المال حين يرى أن مصلحته تقضي بذلك . ومع أن بعض النتائج التي رتبها بعض هؤلاء المفكرين على هذا المبدأ – يمكن أن تكون موضوع اعتراض أو جدل وخاصة قضية « التعويض العادل » أو «المساوي» لقيمة الأشياء المؤممة في حالة « وضع اليد » أو « التأميم » لأغراض المصلحة العامة ، أو مبدأ دوام « ملكية الانتفاع » وعدم تقييدها بمدة معينة أي استمرارها طيلة حياة المنتفع ، فكلا هذين الحكمين يمكن أن يجرد ، عملياً ، فكرة « الاستخلاف » « وانتفاع المستخلف بالمال » من قيمتها الحسية المشخصة ويجعلها فكرة نظرية مجردة – إلا أن الفكرة في حد ذاتها تستحق قدراً عظيماً من الاهتمام والتحليل وترتيب النتائج التي يمكن أن تشتق منها ، فضلاً عن ايجاد صيغة معقولة لا تجعل منها مجرد شعار جذاب مغر وإنما قاعدة اجرائية عملية حسية . وإنه لمن المؤكد في كل الأحوال أن تقرير هؤلاء المفكرين يكشف صراحة عن معنى لا جدال في صحته وفي خطورته وهو أن « الملكية الفردية » قد عرّيت لديهم من طابع « القداسة » الذي أسقطه عليها فقهاء « الرأسمالية الغربية » .

والخلاصة التي يمكن تقريرها هي أن انفتاحاً نظرياً واسعاً على القضايا الاجتماعية والاقتصادية قد عبّر عن نفسه بصورة محاولات فكرية بدأت محدودة متواضعة ثم ما لبثت أن اطردت في النمو والاتساع والنضوج حتى بلغت عند الخمسينات من قرننا الحالي درجة لم تعد تحتاج من بعدها ، إلا إلى التحقق في تجارب مجتمعية مشخصة تخبر مدى صلاحيتها في احراز التقدم ، وتكشف عن مدى الاستجابة العمليـة لحاجات مجتمع حديث يتحرك بقوانين الواقع المعقدة المريرة لا بقوانين « المثال » السحرية .

الخاتمة

الأسلام والمستقبل

تلك هي منجزات مفكري الإسلام المحدثين وذلك هو اسهامهم في الجهود الفكرية العربية من أجل خط الأسس ورفع الدعائم لبناء عالم عربي متقدم. وتلك هي صورة الأشياء التي تمثلوها إبان قرن من الزمان ونيف. وليس ثمة شك في أن تجاربهم في هذا المضمار تتفاوت عمقاً وغنى، وجذرية واعتدالاً. كما أن من البين الواضح أن هذه التجارب لا تُحيل إلى نموذج فكري واحد وإنما إلى نماذج متعددة. وهذا ما يجعل الحكم عليها حكماً عاماً شاملاً أمراً عسيراً كل العسر. صحيح أننا لا نجد أنفسنا دوماً أمام عناصر الاشكالية المطروحة ذاتها. لكن من الحق أن يقال إن هذا التباين يبدو في الحلول المتصورة أكثر مما يبدو في الهاجس الأساسي الذي يثوي وراء الفعالية نفسها. وينبغي أن يكون منا على بال أن الحلول المطروحة والتصورات المقترحة قد ارتبطت ارتباطاً ما بالظروف السياسية والإجتماعية والثقافية التي نجمت فيها. وهذا ما يفسر المنحنى التطوري لوجوه الفكر المعبّر عنها، وهو منحنى يسمح لنا بالحكم بصورة أفضل على ما آلت إليه الفعاليات الفكرية هذه في نهاية المطاف، مما يسمح بدوره بصياغة توقعات للمستقبل.

وهكذا إذا ما تابعنا المنحنى التطوري للأساس العقيدي الذي أثبته مفكرو الإسلام المحدثون أساساً للتقدم، نلاحظ، على مستوى أول، أن مفهوم التوحيد الكلاسيكي قد انتهى، في الأعمال الحديثة، إلى صيغة دينامية حيّة صريحة كفّت فيها العقيدة

عن أن تكون مجرد مبادىء فلسفية وأدلة منطقية جافة كما كان الحال في «علم الكلام» وأصبح يعني ، في فهم جديد لـ «الشهادة» ، معاناة وجدانية ترفد الدليل العقلي أو تستقل بنفسها . وأما الدين نفسه فقد أصبح ذا وظيفة اجتماعية صريحة اتخذت أحياناً شكل الوظيفة السياسية الخالصة . لكن مشكلة رواد هذا التطوير أنهم لم يتابعوا بالجدية الكافية سير العلم الحديث والفلسفة الحديثة وتطوراتهما من أجل « تأسيس » المبدأ نفسه ، مبدأ التوحيد . فهم قد ظلوا في الغالب الأعم يدورون في حلقة الأدلة القديمة التي لم تعد تعني في الواقع شيئاً ذا بال في عالـم بات يُلزِم أهلَه بإعادة النظر في أنماط المعرفة والفعل الموروثة كافة . أما أولئك الذين يئسوا حقاً من هذه الأنماط الجديدة فقد جرّوا « التوحيد » إلى متاهة التجارب الذاتية الخالصة والإلهامات الوجدانية المحضة معززين بذلك مفهوماً للتقوى لا يمكن له على المدى البعيد إلا أن يلغي الوظيفة الاجتماعية للدين أو أن يحد من فاعليتها على الأقل . وفي كل الأحوال ، يمكن القول إن الأسس النظرية لمبدأ « التوحيد » ما تزال في حاجة إلى تأسيس حديث أكثر اقناعاً من « التأسيس » القديم الذي كان مناسباً تماماً للحالة الثقافية التي سادت في العصر الكلاسيكي . وليس يكفي أن يكون قد حدث تطور في مجال « وظيفة » الشهادة ، على الرغم من خطورة هذا التطور وأهميته . إن الأمر الذي لا يقل أهمية وخطورة هو « تأسيس الشهادة » نفسها في عصر يميل إلى الشك والإنكار وغياب الاكتراث أكثر بكثير من ميله إلى الإيمان . وينبغي الاعتراف بأن هذا « التأسيس » لم يتم حتى الآن بشكل مقنع مرض . وفي هذا المجال لا بد من القول إن الاعتبارات النفسية والنفسية الاجتماعية ينبغي أن تحتلّ مكانة بارزة لا في دراسة مفهوم الايمان وطبيعته فحسب وإنما في موضوع دعوة المفكرين إلى الإيمان ، لأن عملية الشجب والتكفير والتزييغ والتعالي عملية عقيمة تماماً فضلاً عن أنها منفرة .

وعلى مستوى ثان نلاحظ أن المنحنى التطوري للأساس السياسي قد انتهى بمفكري الإسلام المحدثين إلى الاعتقاد بأن العالم العربي الحديث لا يستطيع أن يتقدم إلا اذا وضع حد لحالة «الفصام النكد» بين الحياة السياسية ـ الاجتماعية وبين نظم الإسلام الفقهية أو القانونية ، وحُمل الإسلام نفسه إلى موقع السلطة « الوازعة » والسلطة « المشرّعة » في المجتمع ومؤسساته ، أي أن تكون « الدولة » للإسلام .

وقد اتخذت هذه الرغبة لدى الجماعات أو الأحزاب الدينية ـ السياسية صورة راديكالية جداً ، بحيث أصبحت الهدف المباشر الأول ، فبذلت محاولات للسير في هذا الطريق . لكن هذه المحاولات كشفت صراحة عن الأخطار الجسيمة التي تحف بهذا المطلب ، وعن الهوة التي تفصل المثال عن الواقع . كما أنها ، من وجه آخر ، عززت الاعتقاد بأن سلوك الطرق القصيرة التي تخطها الرغبات المثالية قد لا يكون هو أفضل السبل من أجل الوصول إلى « الشجرة الملعونة » وامتطائها . وفي كل الأحوال يبدو من المؤكد أن التصور الراديكالي للإسلام « السياسي » يمكن أن يمثل دوماً في حراك مفكري الفعل السياسي المسلمين الاتجاه نحو حافة الخطر . وكذلك يمكن أن يكون اغراء « الدولة الإسلامية » من أشد الاغراءات خطورة ومن أكثر المناطق المزروعة حقاً بالألغام . ولا شك أنه سيوجد من يدعو هؤلاء « الدعاة » إلى الإجابة إجابة جدّية عن هذا السؤال : أيجب حقاً أن يمر الخلاص الفردي والاجتماعي بصيغة « شرعيّة متفردة راديكالية للأجهزة السياسية وبناها برمتها؟ » إن الإجابة عن هذا السؤال لا تثير صعوبات خاصة لدى ممثلي الإسلام السني الاتباعي الذين يفوضون أمرهم الى الله وإلى أولي الأمر المستغلين للنظام الإلهي القائلين إن كل شيء يتم بإرادة الله ومشيئته فلا مفر من قبول النظام القائم . أما اولئك الذين اختاروا القول إن الإنسان مسؤول عما يحدث في العالم وأنه قادر بيديه على دحر شرور هذا العالم فإنهم لن يتساهلوا في الإجابة عن السؤال وسيقولون صراحة إن، الخلاص الاجتماعي لا بد أن يمر بتغيير الأجهزة الاجتماعية ـ السياسية . لكن لا بد لهم في هذه الحالة من البحث عن صيغ عقلية للعمل ، لأن اختيار طريق النضال أو الجهاد الاجتماعي ـ السياسي يعني بالضرورة اختيار الحل الاقصى : الحياة أو الموت ، والمخاطر في الحالتين جليلة وثمن العمل لكليهما جدّ غال .

أما المبادىء التي يستلهمها « الأساس القيمي للتقدم » عند مفكري الإسلام المحدثين أعني : الأصالة ، والإنسانية ، والمثالية ـ فلا شك أنها قد بلغت من السمو درجة قل نظيرها في الأزمنة الحديثة . وربما أمكن القول إن الشعور بالخطر الذي بدا أن « الغرب » يتعرض له وأن « الشرق » لن يلبث هو أيضاً أن يتعرض له ، هو الذي دفع هؤلاء المفكرين الى تقرير هذه المبادىء بما هي آلية من آليات الدفاع عن الوجود . كما يمكن القول أيضاً ، وبالقدر نفسه من الصواب ، إن هذه

المبادىء قد جاءت نتيجة لتأمل ايجابي دائب في مسألة البحث عن الذات بعد طول الضياع والتخلف . ومع ذلك فإن المشكلة لا تكمن في هذه النقطة ، وإنما في طبيعة هذه المبادىء نفسها وفي قدرتها على تحقيق التقدم في عالم يلزم الانخراط فيه مجابهة تحديات أساسية ثلاثة :

الأول : تعدد الطفرات والتسارع في الحركة والتغير في جميع القطاعات ؛

الثاني : تراجع « المبادىء التنويرية » التي عززت النزعة الإنسانية الحديثة ، وغياب هذه النزعة غياباً كاملاً من سياسة المحاور والقوى العظمى التي تنشط على المستوى الكوني ، وسيادة سياسة « حساب المصالح واللذات الذاتية » على المستوى العام والخاص على حد سواء ؛

الثالث : عجز « المثالية » عن التعامل مع واقع بات محكوماً تماماً بقوى المادة واطرد فيه اضمحلال فاعلية المثل الأخلاقية والقيم الدينية ، واتساع الهوة التي تفصل بين هذه المثل والقيم وبين الواقع الذي تسعى إلى إصلاحه أو تعديله أو قلبه .

وبتعبير آخر : إن الصعوبة الكبرى التي تواجه مفكري الإسلام هنا ، تأتي على وجه التحديد من هذه الفرادة التي ميزت أعمالهم حين أضفت على كل عمل صورة « القصد الخلقي » — وتستوي في ذلك الأعمال التي تنشد التقوى والعبادة ، وتلك التي توجه الفعاليات المادية الخالصة ، أي الاقتصادية . ذلك أن من الواضح تماماً أن الإنسان ، من وجهة النظر الدينية الخالصة ، قد أدركه العطب والفساد ، من وجهين على الأقل :

الأول : أنه قد تخلى ، بالإجمال ، عن نشدان الخير العام وبات يرد كل خير إلى دائرة وجوده الخاصة ؛

الثاني : أنه لم يعد من الممكن الاحتكام إلى قوة « الوازع الباطني » من أجل إقامة الحق والعدل وتحقيق الخير العام ، وأن قوة « الوازع الخارجي » ، المادي ، قد أصبحت أجدر بأن تتبع . وفي كلتا الحالتين بات من الضروري أن يكون (القانون) لا (التقوى) الذاتية هو الأصل الذي ينبغي ، عملياً ، التعويل عليه . أما تحكم التقوى والقصد الخلقي والآمر الإنساني فينبغي أن يربط بالفعالية « المثالية » الأصلية التي ينشد أصحابها استبدال واقع أفضل بالواقع القائم . وحتى في هذه الحالة تظل

ثمة فسحة كبيرة للتساؤل الخطير التالي : إلى أي مدى يمكن حقاً التعويل على قوة أو سلطة التقوى الأخلاقية أو الدينية، أو على المثالية الإنسانية ، في تدبير المعاملات الاقتصادية أو الاجتماعية ـ الاقتصادية التي هي بطبيعتها مادية خالصة أو شبه خالصة ؟ وبفرض أن ذلك أمر ممكن في مجتمع غير صناعي فهل هو ممكن في مجتمع صناعي متطور ؟ إن الإجابة التي تقدمها لنا المجتمعات المتطورة من هذه الزاوية ، على اختلاف نظمها الاقتصادية ـ السياسية ، تستبعد من حسابها تماماً آمر التقوى الخلقي أو « القانون الداخلي » لتحل محله الآمر الاجتماعي ـ السياسي « الظاهر » الذي يتجلى في « القانون الخارجي » . ومع ذلك فإن من حق الذين يدافعون عن ربط الفاعلية الاجتماعية ـ السياسية ـ الاقتصادية بالآمر الخلقي والإنساني أن يقولوا إنه لا مكان لجميع هذه الشكوك والملابسات والتهجسات في المجتمع الإسلامي « المثالي » الحقيقي ، وإن تجربة « المجتمع الإسلامي » تظل متميزة عن جملة التجارب الأخرى التي شهدناها حتى الآن . وربما كان هذا الكلام صحيحاً ، لكن الذي لا شك فيه هو أنه يعبر عن وضع « قبلي » للمسألة ، وأنه يصعب التكهن بما ستؤول إليه الأمور حقيقة عند التطبيق العملي . ومع ذلك ليست المشكلة هنا ، والجدل حول هذه القضية غير مجد على الإطلاق ، إن المشكلة هي في أن نظرة كهذه لا بد أن تردنا من جديد إلى المسألة السياسية برمتها ، وهي مسألة سبق القول إنها تثير صعوبات عدة ترفد الصعوبات والعراقيل التي يثيرها تطور المجتمع وأفراده على الأصعدة الإنسانية المختلفة .

ومن وجه آخر لا مفر من الاعتراف بأن الدعوة إلى حضارة تستلهم « الوجدان » و « الروح » و « الإنسان » في عالم باتت فيه هذه القيم غريبة منبوذة ، هي دعوة يعسر تماماً الاستهانة بها أو التنكر لها . وربما أمكن القول إنها تمثل أكثر الوجوه اشراقاً في الفاعلية الفكرية العربية الإسلامية الحديثة . لكن الصيغ النظرية التي اقترحها المفكرون المسلمون المحدثون من أجل بناء هذه الحضارة تظل ، على الرغم من مظهرها الجذاب القوي ، حافلة بالصعوبات . إذ لا شك أن الدعوة لبناء حضارة أصيلة متميزة هي ، في ضوء الواقع الممكن على المدى المنظور ، دعوة تدخل في باب الدعاوى الخطابية الجذابة أكثر من دخولها في باب الفعاليات النشطة القابلة للتطبيق العملي المباشر . ذلك لأن المدنية الحديثة ـ على اختلاف تجلياتها النظرية والتقنية ـ قد فرضت معطياتها على كل أركان المعمورة ، ولم يعد في مكنة أحد التنكب عن الاخذ بهذه المعطيات لأن فعلة كهذه تعني الاستسلام

الكامل غير المشروط على مستوى القوى الكونية الفاعلة ، وبالتالي التعرض لخطر الامحاء من لوح الوجود الحي . أما حل الإشكال باللجوء إلى ثنائية « القيم المادية » و « القيم الروحية » ، والدعوة إلى التعلق بالقيم الروحية الشرقية بالاجمال ، والإسلامية بالخصوص ، وإلى نبذ القيم « المادية » ، الغربية في جوهرها ، فهو حل يصلح بالدرجة الأولى للمناظرات الجدلية . ذلك أننا حتى لو سلمنا ، جدلاً ، بواقعية هذه القسمة فإننا لا نستطيع أن نطمئن كل الاطمئنان إلى وثوقية الذين يؤكدون بأن من الممكن حقاً ممارسة حياة « حديثة » معقدة انطلاقاً من قسمة الفاعلية الإنسانية على هذا النحو الراديكالي الذي يَرفع فيه ، بالطبيعة ، أحد حدّي الكائن ، حدّه الآخر . لا شك أن الدعوة إلى الخروج من جحر الضب ، وإلى الأصالة ، تستحق منـا كل ترحيب وكل سعي ، لكن الذي لا بد منه هو أن نعود من جديد إلى مفهوم «الحضارة» نفسه ــ من حيث هو « حالة » للإنسان ومنجزاته ، ومن حيث هو « قيمة » ــ حقيقية أو موهومة ــ فنخضعه لتحليل صارم تغيب منه جميع الاعتبارات الذاتية والأحكام القبلية . وهذا يلزمنا بالتدقيق في مفهوم « الموقف الحضاري » نفسه تدقيقاً علمياً رصيناً نتحقق معه من قيمة مضمونه ومن مدى قابليته للتجسد في السلوك المشخص لأفراد مجتمع ملزمين بالتوفيق بين قانون التغير الذي لايرحم وبين تراث لم يكف عن الفاعلية الحقيقية الإيجابية فحسب وإنما بات يحتاج إلى فحص وتحديد صارمين لم يقدم عليهما مفكرو الإسلام المحدثون حتى الآن .

كل هذا عن الماضي . لكن ماذا عن المستقبل ؟ وهل نملك أن نقول شيئاً ذا بال وجدوى عن أفق لا نراه على وجه الحقيقة ؟ ان العقبات التي يلقاها أيّ قول في هذا الامر كثيرة لا عدّ لها . وباع المفكر فيها قصير . بيد أن الاجتهاد في المسألة ليس مما يتجاوز مرماه . وبادي الرأي عندي أن الاجتهاد في تصور «عقلية مستقبلية» تُتَوَسم فيها الجدوى لتوجيه علاقة الاسلام والمسلمين بالمستقبل هو مما تدعو اليه الضرورة على وجه لا سبيل الى النكوص عنه أو الفرار منه . لكن حَدَّيْ «العقلية المستقبلية» يقومان ، ابتداءً ، حاجزين يعترضان أى نظر في المسألة . والواجب يقضي أولاً بتذليـل هذه الصعوبة . وليس ذلك عندي بالأمر العسير .

أما حاجز « العقلية» فسأعتبره ابتداءً ، عقبة غير كأداء ، وسـأقرر فـوراً أنني سأستبعد من فحوى هذا المفهوم الاعتبارات الأنتروبولوجية والأثنـولوجيـة الدقيقـة التي تثير عند علماء الإنسان والأقوام جدلاً قد يستعصي حلُّه ، وسأفهم منـه على

نحو صريح « طرائق النظر وأنحاء الفعل والسلوك لدى الفرد الذي ينتمي الى جماعة ذات ثقافة » .

وأما مباشرة الحاجز «المستقبلي» فستقوم على أساس «حدسيّ مشخص» ، وليس على أساس أيٍّ من النماذج الرياضية الإحصائية المستخدمة في عمليات «استشراف المستقبل» التي نجدها في النماذج المستقبلية العالمية من أمثال نموذج نادي روما أو نموذج ميزا روفيتش وبستل أو نموذج مؤسسة باريلوتشي ، أو غير ذلك من النماذج التي تُستخدم في استشراف آفاق التنمية الاقتصادية في العالم وأقاليمه المختلفة . ذلك أن المسألة التي أمامنا ذات علاقة ببُنية عقل الإنسان الفكرية لا بمنتجاته المادية ، برغم ما تنطوي عليه الروابط بين العقل ومنتجاته من حدود الفعل والانفعال أو التأثير والتأثر . والعقلية التي سنعرض لأمرها هي عقلية مطالبة بأن تتكون أو بأن يعاد تكوينها ، عند وجه من وجوهها ، في ظل علاقتها الحميمة المباشرة بالواقع الموضوعي . ومعنى ذلك أن المقصود بالعقلية المستقبلية هو هذه العقلية التي يمكن أن تتكون منذ الآن ، في المستقبل ، وللمستقبل ، وأن تكون في حالة تقابل أو تآلف أو تعارض أو تكامل أو اندماج أو تمايز أو تميز بالاضافة الى «عقلية» الزمن الراهن أو الى «عقلية» الزمن السالف . بيد أن الشرط الرئيسي الذي ينبغي أن يتوافر في «عقلية المستقبل» هذه هو **قدرتها على التكيف مع المستقبل** ، وكفايتها في أن تحيا حياتها الخاصة النوعية في شروط المستقبل وحدوده . وبهذا الاعتبار عليّ أن أقدم منذ الآن التحديد التالي : نقصد بالعقلية المستقبلية الاسلامية مجمل طرائق النظر وأنحاء الفعل والسلوك التي يجدر توافرها عند الانسان المسلم لا الآن على وجه التحديد وإنما في الزمن القابل الذي نستطيع بوسائلنا الطبيعية الممكنة أن نستشرفه ، ونتبين قسماته الأولية عل نحو ما . وهذا يعني أن تكون عقلية المستقبل هذه مطالبة بتحقيق شروط خاصة والسير في دروب متميزة وتثقّفِ سجايا مكافئة تناسب المستقبل ومعطياته وتندمج في الشروط العضوية المتجددة التي تَحُفُّ أوضاع ذلك القطاع من الزمان الآتي .

ويقتضينا هذا الأمر أن ننظر في أحوال «العقل الاسلامي» ـ وأنا أقتبس ههنا مصطلحاً أثيراً عند محمد أركون ـ في وضعين سابقين على المستقبل ، هما الوضع في الماضي ، والوضع في الحاضر . ذلك أن هذا العقل لن يكون في

المستقبل مُنْبَتُّ الصلة عما كان عليه في تَيْنِك المرحلتين ، وإن كان من البيِّن أنه سيصادف في وضعه القابل معطيات جديدة . على أنه ينبغي تقرير القول ، قبل ذلك ، إن المنهج الحدسيِّ المشخص الذي يوجه هذا النظر لا يعني غياب التخطيط والتوجيه . فالحقيقة هي أنه يُلزم بوضع صيغ مستقبلية تستجيب لواقع مرغوب فيه مخطط له . وكذلك لا يعني هذا المنهج أن هذه الصيغ المستقبلية ستكون قائمة على «النبوءة» أو على «محض الاماني» ، إذ لا محل لهذين الامرين في الأفكار الموجِّهة لهذا القول . وأخيراً أنا لا أبني على مبدأ «الثقة» بحتمية اندحار الكفر وفوز الايمان ، أو على «الوعد» الإلهي الثابت بالفلاح ، بغير شرط ، أي مستقبل واعدٍ للمسلمين . ذلك أنني أنطلق من مسلَّمة أساسية أعتقد اعتقاداً راسخاً أن لها ما يؤسسها تأسيساً مطلقاً في الرؤية القرآنية ، وهي أن مناط المستقبل ومَعْقِدَه ذو علاقة حتمية ضرورية برصد الواقع وتبيّن الروابط بين الوسائل والغايات ، واستشراف الأوضاع الانسانية المقبلة بإزاء أحوال العالم المنتظرة المتبدلة ، والأخذ بالاسباب المشخَّصة في مباشرة أفعال الحاضر والمستقبل ، هذه الاسباب التي يمثل رفعها رفع كل أساس عقلي للعالم ، وبالتالي تبديد كل الأحلام التي تبشر بإحراز التقدم المنشود في ملحمة السيرة البشرية على الأرض .

العقل الاسلامي في صيغة الماضي :

يعرض علينا تاريخ الفكر الاسلامي أنماطاً معرفية أربعة شَكَّلت القنوات الاساسية التي جرت فيها الأفكار في الاسلام ، وهي : النمط العقلي ، والنمط النقلي ، والنمط الكشفي أو العرفاني ، والنمط الاختباري أو التجريبي .

أما النمط العقلي فقد تبلور في النص القرآني ابتداءً :في جميع الايات التي تقف العقل حاكماً على قضايا الفكر والنظر والاعتبار الانسانية والكونية ، وفي جميع الآيات التي تنهض في وجه التقليد أو ترتد على الخرافة وأساطير الأولين وتنوه بمسؤولية السمع والبصر والفؤاد ، وفي النظرة المشخصة المتدبِّرة لرسالة الانسان على الارض . ثم إن هذا النمط قد تبلور بعد ذلك في أصول الفقه الرئيسة ؛ الاجتهاد والرأي والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة . وأعلن عن نفسه بعد ذلك ، بدرجات متفاوتة ، في مجموعة من المسائل

الكلامية والآراء التي بناها المعتزلة على وجه الخصوص والأشاعرة على نحو أقل . وتفجرت العقلانية تفجراً عنيفاً في بعض المنظومات الفلسفية الخالصة التي أثارها التراث اليوناني الفلسفي والعلمي المنحدر الى العرب والمسلمين عن الإغريق وغيرهم .

ومنذ عهد مبكر تَشَكّل تيار النقل الى جانب تيار الرأي أو العقل . وكان الفقهاء ، والمحدِّثون الذين حملوا اسم (أصحاب الحديث والسنة*) ، هم الممهدين لهذا الضرب من النظر الذي ينتهج مبدأ الإحالة الى نصوص القرآن والحديث على نحو متفرد . ومن الشائع القول ان الحنابلة هم الذين جسَّدوا ذلك في مطلع القرن الثالث .

وحين تحول الموقف الزّهدي في الاسلام الى رؤية نظرية معرفية وموقف عملي محدد نشأ النمط العرفاني أو الغنوصي الذي عزّزه انتشار بعض المؤلفات الفلسفية ، وتطور الأوضاع الاجتماعية ـ السياسية في العالم الاسلامي تطوراً انتهى الى نجوم الفرق الصوفية الساذجة والعالِمة على حد سواء . وقد تبلور هذا النمط المعرفي في أعمال عدد من فلاسفة الإشراق .

أما النمط الاختباري التجريبي فقد نشأ مع تطوير العلم اليوناني في العالم الثقافي الاسلامي . وقد خطا هذا النمط خطواً واسعاً في شتى حقول العلم : الطب والفلك والهيئة والرياضيات . . . الخ ، لكنَّ دروبه لم تتصل بعد ذلك ، لأسباب لا يتسع المقام للأفاضة فيها ههنا . ومن الثابت أن العلاقة بين هذه النظم أو الانماط المعرفية قد ترددت ما بين حالة التداخل فيما بينها أو التصادم . ولم يُقَدَّر للفكر الاسلامي أن يتحرر تحرراً مطلقاً ونهائياً من أي صيغة فكرية من هذه الصيغ ، أو أن يكون خالصاً لهذا النمط أو ذاك من هذه الانماط أو النظم . بيد أن التاريخ قد بلور في غاية حركته الكلاسيكية والحديثة مناطق جغرافية ـ سياسية ـ ساد فيها ، بشكل عام غير متفرد ، هذا النمط أو ذاك . ففي مغرب العالم الاسلامي مثلاً بدا نظام الرأي العقلاني وكأنه النظام السائد ، وفي العالم العربي من مشرق العالم الاسلامي وجد نظام النقل السلفي أرضاً خصبة حية . أما العالم الشيعي من مشرق العالم الاسلامي فبدا وكأنه يخضع لمزيج

---

*الذين حملوا اسم (اصحاب الحديث والسنّة) .

من نظام النقل «الاماميّ» والعرفان الغنوصي .

حاضر العقل الاسلامي

يبدو ان الاتجاه السلفي الاتباعي واتجاه عصر النهضة هما نمطا الخطاب الرئيسان اللذان يجسدان حاضر العقل الاسلامي وقد أكد هذا الكتاب أن هذا العقل بدأ يقظته مع «مقدمة» ابن خلدون ووعى ذاته وأبعاده غبَّ الاتصال بالغرب والمجابهة مع التمدن الغربي . والسمة الغالبة على هذا العقل في حالة «النهضة» هي حالة «الثنائية» . فهو موزع بين الإيمان والعقل ، بين الأصالة والمعاصرة ، بين العقيدة والعلم ، بين التراث والتجديد ، بين الخوف والرجاء ، بين اليأس والثقة ، بين الاستقلال والتبعية ، بين الماضي والمستقبل بين حرقة التخلف وأمل التقدم . . أما السمة الغالبة عليه في حالته السلفية الاتباعية فتتمثل في السخط القاسي على «أغلال» الازمنة الحديثة «وضلالها» ، وفي العداء الصريح لأحوال التغير في الافكار والقيم والعلاقات والاشياء ، وفي التنكر لهذه الاحوال، وفي رفض أي حاضر أو مستقبل يخرج عن مخطط الماضي الأول في قليل أو كثير ، وفي التعلق تعلقاً مطلقاً متفرداً بالسلف والتراث . وبهذه الخصائص يبدو هذا الفكر «آحادياً» ، متماسكاً في ذاته لكنه مهدَّد في أن يكون مغترباً في عصره .

ومن وجه آخر يبدو العقل الاسلامي المعاصر الذي يوجهه آمرُ النهضة مشدوداً الى طرفين متباعدين مترافعين : الاتباعية المطلقة من طرف أول ، والابتداعية المطلقة من طرف ثانٍ . «الاولى تريد ان تقول : ان حضارة متكاملة قدتشكلت وأتت ثمارها هي الحضارة العربية الاسلامية ، وان هذه الحضارة ، بمضمونها التراثي ، ليست مجرد انجازات عادية عارضة - رغم ما فيها من عارض - وإنما هي في صميمها «روح» ونمط في التفكير والفعل والعيش ، وقد أثبتت بلا نزاع جدارتها وإنها خير حضارة أبدعها الانسان . وإن أي قصد لاستبدال حضارة أخرى بهذه الحضارة لا يمكن أن يعبر إلا عن إرادة بتراء (. .) والثانية تذهب الى القول : ان الانسان لم ينته أمره عند الحدود التي انتهى اليها في العصور التي مضت والحقبة التي دَرست ، وان من الضروري ، ومن الممكن ، تفجير هذه الطاقات بعملية تجاوز كامل للماضي وبناء جديد للانسان لتحريره من قيود

القديم والتقليد ، واطلاق قدراته الكامنة المبدعة كي يتسنى له تحقيق ما يُنتظر منه مما لم يخطر في بال القدماء ولا في بال أحد» .

وأمام هذا التقابل الجذري الحادّ المرير وقف ممثلوا تيار التجديد والابداع ، وأدركوا الخطر الذي يمثله كلا المنظورين ؛ خطر الوقوع في الاغتراب الحضاري والسقوط على قارعة التاريخ ، فوضعوا نصب أعينهم هدفاً هو تخطّي هذا الخطر وتجاوزه من أجل الالتحاق بدرب المستقبل الشاق .

بيد أننا لا نستطيع فهم العقلية الاسلامية الراهنة إن نحن لن نُبرز طابع القلق الذي يسم هذه العقلية . وهذا القلق يتبدّ في مجموعة من المفارقات وحالات التقابل الحَديّة بين أنماط فكرية أو مواقف تمثل ثنائيات مترافعة .

فثمة تقابلٌ بين عقلية سلفية تراثية ثبوتية وعقلية تجديدية تحويلية . وثمة تردد بين المثالية والواقعية ؛ المثالية تشد الواقع الى مثال تام شامل ، والواقعية تريد احتواء التغير والاحداث بردِّه الى مبادىء عامة فحسب . وثمة تقابل بين راديكالية لا تعرف الا الحلول القصوى والاطراف المتفردة ، وليبرالية توفيقية تبحث عن الحلول الوسطى والمواقف المرنة وثمة مفارقة التمييز بين ما هو جوهري وما هو عرضي ، وخطر تغليب ما هو عرضي على ما هو جوهري مما يمثل قلباً للاوضاع يترتب عليه حالة من غياب الوعي بالعالم والوجود التاريخيين . وثمة المفارقة بين ما يمكن أن أسميه «أخلاق الحَرَج» ، وهي أخلاق توجه الانظار نحو الهاوية والخطيئة والفساد والمعصية والاثم ، وبين ما يمكن أن أسميه «أخلاق الرحمة» حيث تسع مغفرة الله وعفوه كل شيء . وثمة المفارقة بين عقلية «الاستعلاء» ، تولدها صورة مستكبرة متفردة من صور الايمان الدعيّ ، وبين عقلية «الاستخذاء» التي تقبل كل شيء وتسوغ كل شيء وتتسامح في أمر كل شيء . وثمة أيضاً هذا التقابل الازلي بين الذي يفعل ما يقول ويقول ما يفعل ، وبين الذي لا يفعل ما يقول ولا يقول ما يفعل . وثمة ذلك التقابل بين ذاك الذي يرى بعين الإيمان السحري والطلسمائي وذاك الذي يرى بعين الإيمان المشخص العالم . وأخيراً ثمة ذلك الانسان المكبَّل عقلُه بقيود القدر والقسر والحتمية وذلك الآخر الواثق من فاعليته المحرَّر من تلك القيود ولو بقدر .

تلك هي السمات الرئيسة التي تسم العقل الاسلامي الراهن بسمة القلق

والتوزع وفقدان الفاعلية والانكفاء وضعف المبادرة والاجترار التاريخي من وجه ، وبسمة التوثب والتماسك والفاعلية والرجاء من وجه آخر . ذاك يضفي عليه طابعاً سحرياً لا عقلانياً ، وهذا يسبغ عليه إهاب العقلانية والالتحام بالواقع . ذاك يَعِد أي تفكير متفائل بأعتى مصير ، وهذا يفتح أبواب الأمل لمستقبل واعد . إننا ، في حقيقة الامر ، أمام حالة تشبه أن تكون كالفصام ، والمطلوب هو إعادة الوحدة والانسجام والتماسك الى صاحب هذه الحالة . وليس ثمة أي اجتهاد في مسألة الخيار للمستقبل . ذلك أن هواجس المستقبل تفرض منطقها وتحدد هي نفسها استراتيجياتها المكافئة . فما هي هواجس المستقبل هذه ؟ وما هي الاستراتيجيات المكافئة لها ؟

هواجس المستقبل :

إن أي تحضير أو استشراف للمستقبل لا يمكن أن يكون له من نقطة انطلاق سوى المعطيات الراهنة والواقع المباشر . ذالك أن المستقبل ليس وضعاً منبتَّ الصلة عن الحاضر ، وصورته ليست في نهاية المطاف الا صورة معدلة مطورة عن الحاضر . ووعي معطيات يحمل معه جانباً أساسياً من صيغة وعي المستقبل . والحاضر ينطوي على مجموعة من الأفكار القوى ـ أو القضايا الشاغلة التي تؤدي دوراً فاعلاً في توجيه معالم صورة المستقبل الى هذا الشكل أو ذاك . وأنا أدعو هذه المعطيات الفاعلة أو المؤثرة في تشكيل صورة المستقبل «هواجس المستقبل» . وهي تطلعات لأنها تنجم في الحاضر ومن الحاضر لتمتد الى المستقبل في صورة حدود مشتركة وأطراف فاعلة تثير الهمَّ وتشغل الخاطر . وامتدادها بين الحاضر والمستقبل لا يعني أنها في حالة قطيعة مع الماضي أو أنها منبتَّة الصلة عنه ، ذلك أن بعض الأوضاع الثقافية والعقلية الاسلامية بالذات لا يملك أي انفصال أو استقلال عن الماضي وتأصلت فيه ، وامتلكت قوة دفع متفاوتة الشدة في ما اتخذ في الاصطلاح اسم «التراث» .

ووعيُ الزمن الاسلامي الراهن وتَدبُّر جوانبه المتباينة المعقدة يُبين عن أن هواجس الحاضر المستقبلية عند الانسان المسلم يمكن أن ترتد الى الامور الأساسية التالية التي يمثل مجمل ما سواها فرعاً لها ، وهي : التخلف ، والتراث ، والاغتراب ، والعلم ، والعمل ، والتغيّر .

١ ـ التخلف :

التخلف هو الوجه المقابل للتقدم ، هو الوجه البغيض لأوضاع الجماعات

التي وعدت أبناءها بالحياة ، لكن قانون الصراع الأبدي لم يهيء لها إلا هذا الوجه من الوجود ، فظلت قوى الحياة والوجود والبقاء فيها تكافح من أجل قهره وإدراك وجهه الآخر ، التقدم . والتخلف ظاهرة شاملة في أقطار العالم الاسلامي ، بيد ان هذه الاقطار جميعاً تكافح من أجل دحره . والصور التي يتشكل بها التخلف عند أناس هذه الاقطار ، وفي أوضاعها هي نفسها متعددة . فثمة تخلّف في فهم العقيدة وتجسيدها ، وتخلف في الحياة الاخلاقية وتخلف في التنمية الاقتصادية والاجتماعية . وتخلف في الاحوال السياسية وأنظمة التدبير والحكم ، وتخلف في نمط العقلية التي يفسر المسلمون بها الاشياء ويتعاملون بها مع واقعهم الذاتي والواقع المحيط .

وتختلف أنظار المسلمين في المبدأ السببي لهذا التخلف : هل هو عَقَدي ؟ هل هو سياسي ؟ هل هو أخلاقي ؟ هل هو حضاري تمدني ؟ أم هل هو هذا كله ؟ وتختلف الأفكار كذلك في المبدأ التاريخي لهذا التخلف : هل يرجع الى عام ١٩٢٤ م حين تمَّ الاستغناء عن نظام الخلافة وأُعلن عن دفن الدولة العثمانية ؟ هل يرجع الى سقوط بغداد في أيدي التتار سنة ٦٥٦ هـ ؟ هل يرجع الى العصر العباسي الثاني ؟ هل يرجع الى انكفاء الدور الذي أداه العرب في حياة الاسلام بسقوط الدولة الاموية أو بانتهاء العصر العباسي الاول ؟ أم هل يرجع الى تحّول النظام السياسي في الاسلام من الخلافة الى المُلك مع الامويين ؟ . . . أم هل يرجع الى هذا السبيب أو ذاك من الاسباب الاقتصادية أو الجغرافية أو غير ذلك مما يقدَّم عادة لتعليل ظاهرة الانهيار والتخلف ؟ إننا في الحقيقة لن نجد الجواب الشافي عن هذا السؤال أبداً ، لأن الأسباب البعيدة العميقة الغاز . بيد أن الاهمَّ من ذلك هو وعي الظاهرة وإدراكها ومحاولة تخطيها وتجاوزها . وقد حدث هذا منذ ابن خلدون وتعزز من بعده ، وما زال هذا الوعي كامناً وبادياً حتى الان . ومنذ قرنين كاملين ومفكروا الاسلام يجيلون النظر في المسألة ، ويبحثون عن علل الركود وعن علل التقدم على النحو الذي عرض له هذا الكتاب .

وقد تباينت الرؤى والانظار ، وبانت كذلك معها الصعوبات التي تعترض

هـذا المشروع أو ذاك أو تُعقـد أمـره وسبيله . وحصـل تقـدم في بعض الاحوال والأوضاع والمواطن ، لكن المسألة ما زالت قائمة ، وما زال الحـاضر يشكـو من التخلف في هـذا الوجـه أو ذاك من وجوه الحيـاة العامـة والخـاصـة . ومـا زالت البحوث العلمية والفكرية تجهـد في سَبر الحـاضر وأبعـاده ، وتطلعهـا الأكبر هـو الخروج من ربقة التخلف والدخول في رحاب التقدم .

٢ ـ التراث :

«تشير جميع القرائن الى أن قضية التراث ستظل أحد هواجسنا الرئيسة في السنوات القـابلة من هـذا القـرن ، والى أنهـا إن لم تـوضـع بعـد ذلـك وضعـاً صحيحاً ، قد تصبـح مصدر قلق مقيم وحيـرة دائمة لـلأجيال التي ستتحـدر من أصلابنا . ومردُّ هذا الوضع الى أمرين :

أولهما : أن التراث مشرع الأبواب على ماضى مقدس .

ثانيهما : أن التراث ملتحم بحاضر متخلف . ونحن ، قبل كل هذا وبعـد كل هذا ، قـد شكَّلَنا التـراث تاريخيـاً وصاغ كيـاناتنـا على هذا النحـو أو ذاك ، فأصبحنا بـه أحراراً أو لـه عبيداً . ومـا من خطو كبيـر نريـد أن نخطوه أو سيـاسة رئيسة نريد أن نخطَّها إلا ويفرضان علينا ، بقدر يسير أو بقدر غير يسيـر ، موقفـاً من التراث ، أو في التراث صريحاً أو ضمنياً» .

لكن ما هو التراث ؟ وما هي حدوده ؟ لا شك أن التراث هو كل ما ورثنـاه تاريخياً عن الأصول والماضي . ولا شـك أنه وعي التـاريخ وحضـوره الشعوري في ضميـر أبنائـه فرديـاً وجمعيـاً . وقـد تتعـدد التعـريفـات والحـدود لـه ، لكن «الاحصاء» الشامل لمادتـه هو وحـده الذي يسمـح بتحديـد طبيعته وبيـان السمة الانسـانية التـاريخية الـزمانيـة له . فـالحقيقة هي أن التـراث حالـة هي للانسـان بطبعه ، وما من تراثٍ الا وهـو تجسيد تـاريخي لعلم الانسان وصنعـه وفعله . اذ العلوم والمصنوعات والقيم الاخـلاقية والجمـالية هي الـوجوه الـرئيسة للتـراث ، وهي العناصر الانسانية التي يورِّثها الانسان للانسان في المكان وفي الزمان . أما (الـوحي) فليس جـزءاً من التـراث لانـه ليس ممـا يـدخـل في دائـرة المنجـزات الانسانية التاريخية . وهو يتجاوز التاريخ ويعلو عليه برغم حضوره فيه ، وتـوليده لجوانب أساسية من التراث . ان الوحي مفارق للواقع . أما التـراث فهو متجـذّر

في أحوال الانسان الاجتماعية والثقافية والتاريخية . وفي اعتقادي أن من أبرز ما ينبغي على مفكري الاسلام المحدثين أن يعوه عند هذه النقطة هو ضرورة الفصل بين الإسلام من حيث هو دين أو عقيدة، وبين الاسلام من حيث هو «تراث» فلا يضعوا «التراث» في مرتبة «العقيدة» من جهة أولى ، ويعترفوا بأن «التراث» ليس سوى منجزات زمنية تاريخية تربط صانعيها من السلف ولا تقيد أحداً من الخلف من جهة ثانية . فعلم الكلام ، والفقه ، ونتاج التفسير ، وأصول الفقه ، والفلسفة ، والعلوم ، والتصوف ليست إلا «منجزات» إسلامية وعربية صنعتها أجيال تاريخية معينة في ظروف معينة و «ورَّثتها» لمن بعدها ، لا لكي يأخذ هؤلاء بها ولكن لكي تدخل في بناء «التاريخ الثقافي العام» للأمة . أما الخلف فليس عليهم إلا أن «ينجزوا» هم بدورهم منجزاتهم الخاصة التي تصبح بدورها إرثاً يضاف الى الارث السابق وهكذا . أما العقيدة نفسها ، أما أصلاها الأساسيان : القرآن وما صح من الأحاديث النبوية ، فليست من «التراث» ، لانها ليست «منجزات» بشرية تُوَرَّث ، وإنما هي معطيات إلهية مباشرة أزلية تتجه الى ضمير كل إنسان في كل وقت وجيل فتثير ما أمكن لها أن تثير وتدفع الى ما يمكن أن «ينجز» و «يورَّث» .

ويتصل بمسألة التراث اتصالاً جوهرياً أن نسأل : ما هو موقفنا منه ، أخذاً ورداً ؟ وما هي وظيفته ؟ والسؤال مستقبليّ ، تعددت الاجابات الموقفية عنه لكن ثلاثة من المواقف أثارت الاهتمام أكثر من غيرها :

الاول : يتمثل في الدعوة الى إحياء التراث .

والثاني : يريد أن يستلهم التراث .

والثالث : يدافع عن اعادة قراءته . الأول يجعل بعث التراث بجملته وتفصيله ، وتثقفه وتتميم وجودنا التاريخي بتمثله وتجسيده شرطاً قطعياً لبناء المستقبل . والثاني يستند الى الاعتقاد بأن بناء هذا المستقبل يتم باستلهام مواقف وأفكار وقيم تراثية تناسب الحاضر والمستقبل . والثالث يرى أن إعادة قراءة التراث في ضوء مناهج العصر يمكن أن تجعل من التراث جزءاً «طبيعياً» من الحاضر المعاصر ، هذا إن لم تجعل منه مبدأ تأثير إيديولوجي فعال . وعلى هذا النحو ، أو على نحو قريب من ذلك تبدو هذه المواقف من التراث عمليات «توظيفية» للتراث لا للحاضر وحده وإنما للمستقبل أيضاً . وبها ، وبمجمل ما يثير التراث من قضايا

ذات رجع مباشر فعال أو مثبط ، يحضر التراث أمام فكرنا وفعلنا ، ويـدعونـا الى أن نؤسس عليه ما يقيم بناء المستقبل او الى أن ندخله في منظومة الاستراتيجيات التي يمكن أن نتوسل بها من أجل بناء صرح التقدم .

٣ ـ الاغتراب :

الاغتراب ، عندي ، حالة للانسان تكف فيها الذات عن العيش في دائـرة المشخص الحيـوي المـوضـوعي المبـاشـر لتُسلِمَ نفسهـا الى دائـــرة المشخص الحيوي غير المـوضوعي وغيـر المباشـر . وبهذا الاعتبـار تكون عقليـة ثقافيـة ما مغتربة إذا كانت لا تحيا شروطها الثقافية الموضوعية المباشرة ، وإذا كانت تجنح نحو شروط ثقافية غير مباشرة وغير موضوعية .

والناظر في أحوال الثقافة في العالم الاسلامي الحديث والمعاصر يدرك بلا عناء أن «الاغتراب» قد أصاب الجناحين القَصيِّين لهذه الثقافة ، الجنـاح السلفي الاتّباعي المتشدد ، والجناح المضاد في معظم تياراتـه ودعاواه . أمـا التيار الأول فقد وقع في وهدة الاغتراب حين قال بعض مفكريـه : إن المسلمين اليوم ليسـوا مسلمين ، وإن تسعة وتسعين بالمئة منهم يدّعـون الاسلام دون أن يعـرفوه ، وإن الازمنـة الحديثـة هي قرون «جـاهلية» وحسب . وهكـذا ، حتى انتهى بهم الامر الى تكفيـر الافـراد والجمـاعـات والـدول بغيـر رحمـة ، فبـدوا لأقـرانهم من «المسلمين» وكـأنهم آتون من «عـالم آخر» وأنـه على الاقل لا تـربـطهم بهم أي رابطة وشيجة ، وأن دعوتهم الراديكالية المتفردة لقطع العـلائق بالازمنـة الحديثـة وأحكامها لا يمكن أن تعني إلا خطر الإيذان بالغربة عنها والخروج منها .

ولا تختلف أحوال التيارات القصية المضادة عن تلك الحال اختلافـاً بيناً . فقـد وقعت هي أيضـاً بـدورهـا في الحـالـة نفسهـا . فحين اتخـذت العلمـانيـة الجذرية وضـع النقيض المـطلق تـزعـزعت راحتهـا بـل وشـرعيـة إقـامتهـا في «المدينة» . وحين تبنت الليبرالية موقف الانعتاق من التراث وخندقت في معسكر الأنـظمة السيـاسية المـدعومـة من الغرب نجمت القـطيعة بينهـا وبين «الـرعيـة» وضجت هي بالانين والشكوى من «تخلف» الجماهير . وحين اختارت الحركـات الشيـوعية أن تجعـل من الماركسيـة بديـلاً مطلقـاً متفرداً لـلإسـلام في عقـر داره حكمت على نفسها ابتداء بالعزلة القاتلة في دار الجماهير نفسها . وهكذا حالف

الاخفاق الجميع على قدم المساواة . وهكذا يعرض العالم الاسلامي اليوم على الناظر في «بانوراماه» الفسيفسائية صوراً صارخة لحالات «الاغتراب» الفاجعة ، وهي جميعاً حالات تتنكر للواقع المشخص وتنشط من أجل وجود غير موضوعي وغير مباشر .

واليوم ، ونحن نفكر من أجل المستقبل ، لا يسعنا أن نُسقط من حسابنا هذه الواقعة ، وهي أن المستقبل لن يتقبل عقلاً مغترباً ، تماماً مثلما أن الماضي والحاضر لم يستطيعا تَحَمُّل مثل هذا العقل .

٤ ـ العلم :

صحيح أن التاريخ الفكري الإسلامي يعرض علينا أنماطاً معرفية أربعة هي : النمط العقلي ، والنمط النقلي ، والنمط العرفاني ، والنمط الاختباري أو التجريبي . لكن العصر الراهن لا يعرض منها بالاجمال عند المسلمين اليوم إلا نمطين اثنين ، يعبِّر عنهما بمصطلحي الايمان والعلم بعد أن كانا الايمان والعقل والشريعة والحكمة . ومن البيِّن أن «المسألة التي ولَّدها التاريخ الاجتماعي للمعرفة في الاسلام هي ان النمط الايماني قد استحوذ في النهاية على كل المناطق المعرفية الاخرى الممكنة للانسان إطلاقاً ، وللانسان المسلم على وجه التحديد ، وبات من الشائع أنَّ من الضروري أن تؤسس جميع معارفنا على أساس نقلي أو خبري أو إيماني . وهذا في رأيي واحد من أكبر انتصارات الاشاعرة والحنابلة في العالم الاسلامي حتى يومنا هذا ، لم يزعزع من سلطته الا الانتشار المتنامي للعقلية الوضعية التي يقوم بتشكيلها العلم الحديث» .

وتحتل القضية المعرفية مكانة بارزة في قطب دنيا الانسان . فعلى الرغم من أن للايمان دائرته الخاصة ، إلا أن دائرة العقل الطبيعي ، وما نسميه اليوم بالعلم الوضعي ، لها مكانتها المركزية في التجربة المعرفية الانسانية لا بل إنها ، في دائرة الكشف عن العوالم الطبيعية ، هي وحدها المفوَّضة أمر هذا الكشف ، والمعرفة تمثل اليوم بالنسبة للانسان المسلم دافعاً مركزياً . لأن الاسلام ليس محايداً بإزاء العلم ، كما ان العلم لا يمكن ان يكون محايداً بإزاء الاسلام. ونحن لم نعد نستطيع ان نزعم ان الاسلام يوافق العلم ويعضده ويشد أزره ، على مستوى الخطاب التقريري ، وكفى . إن تقريراً كهذا لكي يكون جاداً يُعَوَّل على قيمته ينبغي أن يتضمن إجراء تحليلات دقيقة صارمة في معطيات كلا الطرفين : معطيات الاسلام التي

يمكن إخضاعها لعملية المقارنة والتحليل ، ومعطيات العلم الانسانية والطبيعية والبيولوجيه على حد سواء .
ولعله يحق لي أن أتساءل من هو المفكر المسلم الجاد الذي يجرؤ اليوم على تقديم أدلة طبيعية موثوقة على وجود الله بدون اللجوء الى معرفة علمية بقضايا المادة وطبيعتها ومبادىء المصادفة والضرورة ، وبالبيولوجيا الذرية . . . ؟ ومن هو الفقيه الذي يستطيع أن يقول كلمة واحدة عن بعض الظواهر الجنسية المُشْكِلة أو عن بعض حالات السرقة ، أو عن بعض العُصابات والذُّهانات التي تنتج عنها أنماط سلوكية يجوز إخضاعها للجزاء الشرعي ، دون أن يلجأ الى الطب والطب النفسي العلاجي أو الى التحليل النفسي ؟ ومن هو القاضي الذي يستطيع أن يطلق حكمه النهائي على قاتل لم يخضع للفحوص المخبرية الكاملة بعد أن أصبح علم الجريمة الطبي يتكلم على ما يسمى بكروموزوم الجريمة ؟ ومن هو الاقتصادي المسلم الذي يجرؤ اليوم على صياغة نظريات اقتصادية إسلامية راسخة دون أن يكون محيطاً لا بعلم الاقتصاد الحديث فحسب وإنما أيضاً بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المحلية والدولية ؟ الى آخر ذلك من قضايا لا حصر لها يمكن أن نجد لها رجعاً في الاسلام من جهة ومدخلاً في كل علم من العلوم الانسانية والأساسية والطبيعية والبيولوجية من جهة ثانية .

هذه صورة من صور قضايا العلم التي لا بد أن يكون لها ارتكاساتها في المستقبل . وهناك بكل تأكيد صور أخرى : من بينها الرابطة بين الفكر الديني والفكر الغيبي والفكر العلمي الطبيعي في ذاته ، وهل يمكن قيام فكر علمي وضعي في إطار أوضاع إسلامية شاملة ؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الانسان والطبيعة ؟ وبين العلم والتقنية ؟ وما هو حال العقل في ثقافة إسلامية أساسية ، وكيف يتم التمييز بين ما هو عقلي وما هو ليس كذلك ؟ وهل يمكن قيام عقلانية مطلقة في إطار تصور ثقافي إسلامي شامل ؟ «وهل يستطيع المسلم أن يقول اليوم : يقدم لي الغرب حضارة مادية أو خَلاصاً مادياً ؛ وأنا أقدم له حضارة روحية أو خلاصاً روحياً ؟ غافلاً عن أمر كبير هو أن حضارة العلم والتقنية تبدع هي نفسها قيمها الروحية الخاصة» ؟

إن هذه الاسئلة ـ وثمة أسئلة كثيرة أخرى غيرها ـ تحيلنا الى هاجس العلم المستقبلي ، وتُلزم المفكر المسلم بالنظر فيها وبفحصها من أجل وضع

استراتيجية وثيقة تتحدد فيها الاجوبة التي تلائم المستقبل .

٥ ـ العمل :

القيم والمصنوعات حدود جوهرية لوجود الانسان في العالم . والمفارقة التي يعيش فيها المسلمون في عالم اليوم مفارقتان : مفارقة الايمان بقيم غير محوَّلة الى ممارسة حقيقية ، ومفارقة الدعوة الى القوة دون العمل الفعلي لها . المفارقة الاولى تعكس الهوة الأزلية بين النظرية والتطبيق ، والمفارقة الثانية تعكس العطالة الكاملة في الفعل . ولقد يلاحظ الباحث المدقق ، بدون عناء كبير ، أن القيم المجردة في عالم المسلمين قد كفت عن التأثير الحقيقي في قطاعات كبيرة من الحياة الاجتماعية الاسلامية ، وأن الدعوات الاخلاقية تبدو عاجزة عن إحداث التغيير في الاوضاع المتأزمة التي تحياها الشعوب الاسلامية . ومع فساد الانسان وعطبه، من وجهة النظر الدينية الخالصة بات من الضروري التساؤل عن الشروط الوضعية الضرورية لإحداث تحوّل أخلاقي طيب مؤثر .

ومن وجه آخر يثير وجود المسلم والاسلام في المجتمع وفي العالم ، الآن وفي المستقبل ، مشاكل كثيرة وأسئلة تستحق أن تحلَّل وينظر فيها ويجاب عنها : سلام اجتماعي أم صراع اجتماعي ؟ وفاق مع المجتمع والأفراد ، أم خروج عليه وانفصال عنهم ؟ نضال من أجل المشخص الاجتماعي الشامل ومن أجل الحياة الأعدل أم عمل من أجل الخلاص الفردي ؟ تمركز عملي حول مسألة السلطة والحكم أم إيمان بالحضور الإسلامي من خلال مبدأيْ الحلال والحرام ، إعادة بناء الاسلام بالدولة الاسلامية أم بدون هذه الدولة ؟ التعويل على البُنى الأولى والمجتمعات الإقليمية الخصوصية أم على البُنى الكبرى الاسلامية أم على البنى الاكبرالانسانية ؟ الى آخر هذه الأسئلة التي ترتدُّ إلى القضية نفسها وتدور حول الانفعال نفسه ؛ انفعال الوجود الفاعل في المجتمع وفي العالم الآن وفي العصر القابل .

ومن وجه ثالث : أين تكمن مسألة القوة المادية من مجمل مسألة الفعل والعمل ؟ وأعني القوة المادية بشتى صورها : الطبيعية والاقتصادية والسكانية والسياسية والعسكرية ، التي يبدو أنها تمثل اليوم وغداً السلطة

المهيمنة بشبه إطلاق . وقد يمكن القول إنها تمثل (الميتاستراتجية) الخاصة بهذا العصر والعصر القابل .

إن قضايا الفكر العملي لا حصر لها ، وكلها يمثل تطلعات قائمة بذاتها . بيد أن من بين هذه القضايا قضيتين اثنتين تحتلان مكانة مركزية في هذا الفكر : القضية الاولى هي قضية الدولة الاسلامية ، والقضية الثانية هي قضية التنمية . أما قضية الدولة الاسلامية فإنها مشكلة المشاكل . وعندها بالذات يصل الاسلام ، ويصل الدعاة المسلمون في مختلف الاقطار الإسلامية الى حافة الخطر تماماً ، وبخاصة أنها ليست ذات وجه يتطلع الى السلطة والحكم فقط ، وإنما هي أيضاً ذات وجه اجتماعي ، على طريقة تصورها تتوقف طبيعة العلاقات داخل المجتمع نفسه . والعقل الاسلامي المستقبل ملزم بالاجابة عن هذا السؤال :ماذا نختار ؟ الصيغة القائلة إنه « لا خلاص إلا بالدولة الإسلامية » ؟ أم الصيغة القائلة انه « لا خلاص إلا بالاسلام » ؟ . وأما قضية التنمية فإنها قضية جميع الأقطار الاسلامية . فهذه الاقطار تنتمي صراحة الى العالم الثالث أو النامي أو الجنوب ، أو ما أشبه ذلك من أسماء تدل على أمر واحد هو أن هذه البلدان ، برغم غنى بعضها الطبيعي ، تعاني من مشاكل التخلف النوعية . ودرجة استقلالها الاقتصادي متدنية وهي تعيش على الاغلب مستهلكة لما ينتج العالم المتقدم اقتصادياً وعسكرياً . كما أنها تشكو من صعوبات أخرى مزمنة ذات طبيعة سياسية أو اجتماعية أو سكانية أو عرقية أو طائفية أو غير ذلك . وهذا كله ينبغي أن يعكس عند من يفكر في أوضاع الاسلام والمسلمين الآن وغداً هاجساً مستقبلياً أساسياً هو هاجس التنمية في صورها المختلفة : الطاقة ، التغذية والانتاج الزراعي ، الاستهلاك ، التعليم ، النمو السكاني ، الثقافة . . الخ . وبطبيعة الحال إن العقل الذي يسكنه هذا الهاجس لا بد أن يلجأ الى وضع استراتيجيات خاصة بالتنمية تناسب كل حالة من الحالات المعروضة .

٦ ـ التغير :

لقد دخل العالم المتقدم في « عصر الزوال » . أما العوالم الاخرى

فقد أخذت تجري في موج كالجبال ، وتغمرها أحوال التغيير من كل الأطراف . وها هو المستقبل يحمل إلينا صدماته وتحديداته ومشكلاته إنه يعني نهاية الثبات ، والزوال ، والجدّة ، والتنوع وتعدد مسارات الحياة والتنمية . فهل سيكون العالم الإسلامي بمنأى عن رياح التغيير وهو مرتبط النمو كغيره من بلدان العالم الثالث بالنمو في العالم المتقدم ؟ بكل تأكيد ، لا ، إن عليه أن يُعد نفسه لما يفرضه المستقبل من تغيرات في الأحوال المعيشية ، وفي القيم الأخلاقية ، وفي الأوضاع الأسْرية والقبلية والاجتماعية والتعليمية ، والقانونية ، وفي العلاقات الاقليمية والدولية . إنه سيكون ملزماً بالخروج إلى العالم ، وبوعي المشكلات الداهمة والصدمات والتحولات والإخفاقات ، وبوضع استراتيجيات وسياسات ملائمة لكل ما تحمل إليه العصور المقبلة. وبكلمة أخرى إن العقلية السكونية التي تمثل « الثوابتُ » إطارها المرجعي لن تُسعف الانسان المسلم كثيراً في المستقبل إن عقلية (تغير الأحكام بتغير الأزمان) ومبدأ (المصالح المرسلة) هي التي تلائم أحوال المستقبل . ولعل تطلّع التغير هذا هو الذي سيمثل المحك الاكبر والأساسي لهدى نجاح عقلية الانسان المسلم أو إخفاقه ومشروعاته في المستقبل . لقد جرى الفكر الاسلامي التقليدي حتى الآن على المبدأ القائل : علينا أن نُخضع الواقع للمبادىء ، وأن نقيس الغائب على الشاهد ، وأن نحتكم بإطلاق الى سلطة الاتباع . ولم يكن متساهلاً في تطبيقه لهذا المبدأ . أما تسارع الحركة والتغير فى العالم الحديث فإنه يفتقر إلى عقلية مرنة غير راديكالية، عقلية تبذل جهداً حقيقياً في فهم حركة الواقع ووعيها ، ولا تلجأ بسهولة الى عملية الشجب والتضليل والتزييغ والتبديع والتكفير . وبكلمة : لا بد لأمر التغير من الاستراتيجية التي تناسب شكله ومضمونه .

استراتيجيات التَحَوُّل إلى المستقبل :

ما هي أنماط التفكير ومناحي العمل والفعل التي تفرضها قضايا المستقبل مما يمكن أن يشكّل ، على وجه التقريب ، لكن على وجه حاسم ، عقلية الانسان المسلم المستقبلية ؟ بتعبير آخر : ما هي الآليات

الاستراتيجية التي ينبغي اللجوء اليها من أجل ضمان حسن عيش الانسان المسلم في عالم المستقبل ؟ وبمن يناط أمر توجيه التحول الى المستقبل ؟

١ - كان « التخلف » أول هواجس المستقبل . فما هي الاستراتيجية المكافئة للتخلف ؟ الجواب بيّن : إنها « التقدم » . والحقيقة أن التقدم في ذاته ليس هو المطلب الضروري لمن يسعى لبناء « عقلية مستقبلية » ، وإنما هو الرضا بمفهوم التقدم ، من حيث هو « تغير نحو الأصلح » ، والإيمان بأن التقدم أمر تشتهيه النفس على نحو أصيل ، وبأنه ، أيضاً ، واقعة حقيقية وممكنة . أما تحقيق التقدم في ذاته فهو نتيجة تترتب على هذا الاعتقاد وهو مرهون بعمليات من نوع آخر . وفي حالة الانسان المسلم لا بد من أن نضع نصب اعيننا تحريره من الفهم التراجعي للتاريخ وللأزمنة ، وتقرير الاعتقاد في ذهنه أن عقيدة التفاؤل هي التي ينبغي أن تكون مَلَكةً عقلية عنده ، وأن عقيدة القَدَر الذي يوجه العالم نحو الأسوأ لا تمد جذوراً قوية في المعتقد الاسلامي نفسه ، ذلك أن الأحاديث التي تنسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم مما يتصل بافتراق الامة أو بالابتعاد المطرد عن خير القرون والسير في طريق التمرد على الله والخروج على شريعته والتقدم نحو الأسوأ ، الى يوم القيامة . . هذه الاحاديث ينبغي أن توجَّه «قراءتُها» على نحو لا يؤذن بانحدار العصور الاسلامية ، وأن يستبدل بالفهم المتشائم لها فهم واثق متفائل . وبدلاً من أن نسلِّم مع أبي بكر الطرطوشي بالقول : لقد « ذهب صفو الزمان وبقي كدره » ، علينا أن نوحِّد بين التقدم والمستقبل ، وأن نُقرَّ في عقل الانسان المسلم أنه لا يستطيع أن يطلب البقاء ، وأن « يرث الأرض » دون أن يسلِّم بإمكانية التقدم وواقعيته .

٢ - وكان التراث تطلعاً ثانياً من تطلعات المستقبل . فما هي الصورة التي ينبغي أن يتشكل عليها التراث مستقبلياً ؟ وكيف ينبغي أن يكون تصورنا الذهني وتجسيدنا العملي المشخص له ؟ إن الاجابة عن هذا السؤال تكمن في العبارة التالية : لكي يكون للتراث مكانٌ في المستقبل ينبغي أن يكون تصورنا له قائماً على الاعتقاد بأنه عمل إبداعيّ لا أنه أمر ناجز مرة واحدة وبإطلاق . وبكلمة أخرى : علينا أن نعود أنفسنا منذ الآن على فكرة راسخة هي « تاريخية التراث » ، بمعنى أنه إنجاز إنساني له

شروطه الايبستيمولوجية والاجتماعية والثقافية ـ التاريخية ، وأنه ، بذلك ، يُفتحُ الباب للخروج من حالة الناجز إلى حالة الابداع ، الآن وفي المستقبل . وهذا لا يعني استبعاد الوحي من « المجال » التراثي . صحيح أن الوحي ليس جزءاً من التراث لكنه يدخل طرفاً اساسياً في عملية إبداع التراث حين يتفاعل مع معطيات الواقع الانسانية ، ويولّد تراثاً ممتداً في جميع الأزمنة . فالحقيقة هي أن بناء المستقبل ، عند الانسان المسلم مدعوٌ الى أن يقوم على الاسس الثلاثة التالية : المعطيات المباشرة للواقع ، التراث الحيّ الذي يتمُّ دمجة في النظم المادية والحياتية المشخصة أو استقلابه بعملية التمثل الأدبي والجمالي ، والوحي الموجِّه للفعاليات الجوهرية المقروء في ضوء توجهات العصر الاصيلة ودعوات المستقبل المشروعة . ومن شأن هذه الأسس أن تولّد تراثاً سمَتُه الابداع يتجه إلى المستقبل دون أن ينكر ثوابت الماضي الحية وتوجيهاته الفريدة .

٣ ـ وكان الاغتراب دافعاً ثالثاً يُلزَم بالبحث عن سياسة فكرية تلحق به الهزيمة في ساحة المستقبل . ذلك ان العقل الإسلامي لا يستطيع أن يستمر في الوجود إن هو أغفل أمر اتصاله بعالمه المباشر وأسلم نفسه الى حالة من الانكفاء إلى مرحلة كفت عن الحياة والفاعلية ، أو الوقوع في وهدة ثقافة غريبة لا وشائج تربطها بالثقافة الأصلية للانسان المسلم . وبهذا الاعتبار يكون (التجذُّر) في الواقع المشخص المباشر هو السبيل المحتوم أمام المسلم في معركته مع الاستلاب . والتجذر يعني أن تظل «العقلية» ممتدة الجذور في حياة صاحبها وشروطه الموضوعية ، لا أن تتوجه الى التفكير والعمل داخل المقولات والمعطيات الخاصة بواقع مباين غير معايَن . وهو لا يعني «ثورة ثقافية» على كل «غريب» ، وانما يعني ان تكون الجذور الاصلية المتأصلة هي الاطار المرجعي للفكر الذي يفكر وللسلوك الذي ينشط . أما العناصر الذهنية والسلوكية «المضافة» أو المستحدثة فتدخل في مركب جديد لُحمته الواقع الاصلي والتراث الحيّ والوحي . وعلى هذا النحو يصبح التجذر ، من حيث هو استراتيجية تكافح الاغتراب ، موقفاً متمماً لمخطط النظر والعمل الذي كشفت عنه استراتيجية التراث . إن الحاق الهزيمة بالاغتراب لا يمكن أن يتحقق الا

اذا أدرك الانسان المسلم ، بعقله ووجدانه وسلوكه ، أنه لن يستطيع أن يبقى خالصاً لإسلامه إن هو تلبَّس فكر (الآخر) بإطلاق ، وإنه لن يستطيع كذلك أن يكون جزءاً حقيقياً من واقع المستقبل إن هو أراد أن يقنع بما لديه أو بما تحدَّر اليه من الماضي على نحو متفرد . إن تجذره يعني تمسكه بذات ممتدة في التاريخ ، لكنه يعني أيضاً أنه نامٍ ممتد باتجاه المستقبل بحيث لا يكون التجذر تجذراً في الاصول فحسب ، وإنما تجذر في المستقبل أيضاً . وبتحقيق هذا الوضع بطرفيه الاثنين معاً يستطيع أن يتجنب افتئات الاستلاب وخطره الماحق .

٤ ـ وإذا كانت عملية التجذر ترمي بقواعدها في المعطيات المباشرة للعالم فإن من تمام هذه العملية ان يكون «التمثل» هو الاساس الاستراتيجي المناسب لتطلع العلم والمعرفة . وبطبيعة الحال لا يمكن أن يكون المقصود من تمثل العلم والمعرفةهو تكديس المعلومات والمعارف والخبرات التي تقذف بها أدوات العالم الحديث ونظمه المعرفية . إن المقصود هو الدمج المادي والاستقلاب المعنوي لهذه المنتجات ، بحيث تصبح جزءاً عضوياً يدخل في بناء العقل الاسلامي وبنيته . فإذا قلنا مثلا : إن عقلية العالم الذي نستشرفه هي عقلية علمية فإنه لا ينبغي أن يرتب على هذا القول أن الإسلام يوافق العلم ويعضده ، أو أنه لا يناقض قضاياه ومكتشفاته المفردة ، وإنما ينبغي أن ينظر في الإشكالية المعرفية نفسها في طبيعتها وحدودها . ويُحْسَمَ القول فيها حسماً بعيداً عن التعميمات الشكلية . والحقيقة هي أن مسألة العلم ، في علاقته مع الاسلام ، هي واحدة من المسائل المثيرة للنظر وللجدل . ولا يتسع المقام هنا للتفصيل فيها ، لكنني استطيع أن ألخص وجهة نظري فيها على النحو التالي : من واجب المسلم أن يسلم بقطاعين رئسين كبيرين : قطاع الوجود الشاهد(الانسان والطبيعة) ، وقطاع الوجود الغائب (الله والآخرويات) . ووظيفة العقل والعلم هي أن يقدما ، في شروطهما الموضوعية والذاتية والنقدية ، ما يتيسر لهما من معرفة وعلم بهذين القطاعين الوجوديين . والمسلم مخوَّل بأن يقول إن الاسلام دين العقل في حدود مملكة العقل ، وإنه دين العلم في الحدود التي يقرها العلم لنفسه . ومملكة العقل هي الشاهد الانساني

والطبيعي الذي لا يترتب عليه تكليف شرعي . ومملكة العلم هي مملكة العقل . والايمان ليس البديل للعقل والعلم في القضايا التي لا مدخل للايمان فيها لأنه ليس من وظيفة الايمان أن يحل قضايا المعرفة والعمل الخارجة عن نطاق التكليف. وتحديد كهذا يعني أن على مسلم المستقبل أن يتقبل العلم وقضاياه دون حذر أو وجل . وليس من شأنه أن يجري خلف محاولات التوفيق بين قضايا العلم الزمنية ومضامين الوحي الطبيعية التي سِيقَتْ أصلاً لأغراض أخلاقية أو أخروية . ونتيجة هذا أن عقلية المسلم القابلة للتمثل ستناضل من أجل غزو جميع القطاعات المعرفية الآن وفي المستقبل ، لا لأغراض « دينية » خالصة - برغم ما يمكن أن يترتب على بعض هذه المعارف من استخدامات في نطاق الشرع والتشريع - وإنما لأن روح المستقبل العلمية تُلزم بذلك . وما يساق في « علمية » العقل الاسلامي المستقبلية ، ينبغي أن يقال أيضاً في « عقلانية » هذا العقل . إذ لا يستطيع العقل الاسلامي في قضايا الطبيعة والوجود والعمل الدنيوية أن يُخلي السبيل لغير العقل المتمثل لمعطيات الواقع وخبراته . وما هو مطلوب من الانسان المسلم في هذا النطاق هو الشيء نفسه الذي يطلب من غير المسلم : أن يلتزم بعقلانية نقدية لا تغمض عينيها عن الأحكام التي تفرضها المركبات الأخرى للطبيعة الانسانية ، وهي المركبات البيولوجية والنفسية واللاعقلية والميتافيزيقية والثقافية . فذلك من مقتضيات العلم من وجه ، والمستقبل من وجه آخر .

٥ - وتتشعب دروب العمل بتنوع وجوه العمل وهواجسه . ومن بين هذه الوجوه يتجلى وجهان اساسيان لهما ارتكاسات مستقبلية حادة عميقة : التقنية ، « والعقل » السياسي .

أما هاجس التقنية فيردنا الى تركة التخلف وقصور جهد التنمية ، وإلى الحدود التي تفرضها الموارد الطبيعية ، وإلى وعي المشكلات الداهمة الخاصة بالتحولات السكانية والضغط على الموارد والطاقة الانتاجية ، وقضايا السكن والغذاء والتعليم والعمل ، والتوفيق بين هدفي تحقيق النمو الاقتصادي وتحقيق العدالة الاجتماعية ، والتفكير في وضع

برامج متكاملة من أجل تنظيم الأسرة والتنمية الريفية والزراعية ، ووعي العلاقات غير المتكافئة بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب . . ، وغير ذلك من قضايا تلزم بالنظر فيها وبحلها استراتيجيات التنمية . ويدخل في تحديد استراتيجيات التنمية تحديد قيم التنمية : التنظيم والفاعلية والإتقان . إذ من الثابت أن جهود التنمية التي أفلحت قد اقترنت دوماً بهذه القيم التي شكلت « عقلية » التنمية . كما أن من الثابت أن البحث عن « تسويغ نقليّ » لهذه القيم هو أمر لا طائل وراءه لأنه بيِّن بذاته والشواهد عليه كثيرة . بيد أن من الضروري الإشارة ههنا الى أن العقلية الاسلامية لن تحقق نقلة نوعية تأخذ بيدها الى المستقبل إلا إذا هي تحررت من وهم التعارض بين القيم الدينية وقيم التنمية ، واستبدلت بأخلاق الحرج التي ترجع الى عصور الانحطاط أخلاقاً قائمة على المخاطرة والرصانة والاقدام والتقوى ، وفقاً لتوجيهات الإسلام المبدئية الصريحة . وكذلك من الضروري التنوية هنا بأنه ينبغي أن يستقر في عقول المسلمين وهم يخططون استراتيجياتهم للتنمية . انه ليس أمامهم نموذج للتنمية مُعَدٌّ سلفاً جملة وتفصيلاً يأخذون به ويطبقونه بقضه وقضيضه . ذلك ان اوضاع كل قطر هي التي تحدد نموذج التنمية وفقاً للمبادىء والاهداف التي يضعها استراتيجيو هذا القطر ، مما لا يمثل خروجاً عن حكم شرعي لا يسمح أي اجتهاد فقهي بتجاهله أو تعليقه . إنه « ليس ثمة وصفات لعلاج التخلف» ، ودروب التنمية والتقدم متعددة متباينة .

وأما في مسألة الفعل السياسي فينبغي أن يألف « العقل السياسي » للمسلم التسامح في شأن الاختلاف ، والواقعية . وليس ينبغي أن يُزَجَّ بالاسلام في تجربة « مغامرة » تحت تأثير مفهوم متفرد خاص هو مفهوم (التصور الاسلامي) و (الدولة الاسلامية) الراديكالية . وحتى لو سلمنا ، جدلاً ، بأن وضع الاسلام لا يستقيم على الارض إلا بتحقق هذا المفهوم - وهو أمر منازع فيه كثيراً - فإن السبيل إليه لا ينبغي أن يتضمن وضع (الآخر) في موضع الشبهة والحرج والمعصية أو في موضع الزيغ الصريح والزندقة والكفر . فالحكمة والنوايا الطيبة والحرية هي الاطار الذي يجدر بأن يكون رائد الانسان المسلم . . وليس ينبغي لدعاة الاسلام ان يتخذوا

من السياسات العدائية أوالمناهضة التي ينتهجها « المخالفون » في ممارساتهم أو في برامجهم مسوغاً من أجل الانحياز الى صورة للإسلام والمسلمين مجافية لقيم أقرّها الاسلام نفسه وناضل من أجلها الانسان نضالاً طويلاً مريراً : الحرية ، الكرامة ، العقلانية ، الديمقراطية ، المواطنة ، التسامح ، العدالة . . . وواجب المسلم ان يكون مثلاً يُحتذى في تجسيد هذه القيم . بيد أن من الحق أن نقول هنا ، من وجة أول ، إن من حق المسلمين على رعاتهم ، أي على دولهم ، أن يحكموا وفقاً للمبادىء الجوهرية التي أقرها الاسلام ، وأن نقول ، من وجه ثان ، إن الدولة بدورها لن تستطيع تحقيق أهدافها وتفادي الإخفاق أو الهاوية إن هي لم تجعل لها أهدافاً مباشرة الأخذ بأيدي رعيتها من حالة التفرد الى حالة المشاركة ، ومن مثال العبد الى مثال المواطن ، ومن عادة الاستخذاء والطاعة الى عادة الحرية والمسؤولية ، ومن وضع العشير الى وضع الجماعة ، ومن مثال البطل الى مثال الانسان . فتسهم هي، بدورها، إسهاماً فذا في عملية بناء عقلية الانسان المسلم التي لن تكون أبداً عقلية مستقبلية إن كانت فاقدة لهذه القيم عارية عنها .

٦ ـ وأخيراً يبدو «التكيف» وكأنه الفضيلة التي تمثل الاستجابة الذهبية لأحوال التغير وأمواج التغيير ، والضامن للاستمرار والبقاء . ذلك ان للمستقبل صدمته ، بل صدماته . والعقل الذي ثَقفَ الثوابتَ عادةً وأَلفَ السَكونَ دَيْدناً ، وأقام في حجر الماهيات ، واعتقد ان الوجود لا يحمل الينا أي جديد . . هذا العقل محكوم عليه ، إن قُدِّر له أن يحيا في المستقبل ، بأن تتلبَّسه حالة « انفصام » عصِية على الشفاء .

والحقيقة ان الاستجابة السوية للتغير لا تعني الانعتاق من الثوابت الاصيلة التي تمثل ما هو جوهري وما هو « تراث حيّ » ، وإنما هي تعني فقط تمثل التغير بعمليتي الدمج والاستقلاب لما يحمل التغيّر من عناصر وأوضاع محدثة . ولعل من حسن حظ المسلمين المعاصرين ، ومسلمي المستقبل ، أن لديهم تجربة تاريخية ناجحة وحلاً يرضيان العقل المستقبلي على نحو كاف . وقد عبر الفقه المالكي عن هذا الحل بمصطلح (المصالح المرسلة) وخصه الفقه الاسلامي عامة في قاعدة (تغير الأحكام

بتغير الازمان) . والحق أن هذا هو على وجه التحديد معنى «التكيف»من حيث هو الاستراتيجية الملائمة لأحوال المستقبل ولدافع التغير .

تلك هي أبرز السمات الاستراتيجية للعقل الاسلامي المستقبلي : التقدم ، الإبداع ، التجذر، التمثل، العقلانية، التنظيم والفاعلية والاتقان، الحرية والمسؤولية والمشاركة، التكيف. والسؤال بعد ذلك هو ، كيف السبيل الى إجراء تحويل واقعي لهذه السمات المجردة ؟ إن ذلك لن يتم إلا بخلق الشروط الانسانية والطبيعية الملائمة للتحول . والعملية ليست يسيرة بكل تأكيد. وهي حصيلة تضافر فعال وتضامن إيجابي لجهود وإسهامات وتدخلات تصدر عن أطراف متباينة وقد يمكن رد شروط تحقق هذه العملية إلى :

١ ـ الوعي المعرفي يشكله عند الناس رجال الفكر والعلم والثقافة والإبداع والفكر الديني السديد .

٢ ـ التخطيط ، يصممه واضعو السياسات الثقافية والتنموية من الاستراتيجيين وواضعي القرارات والقائمين على المؤسسات والمشاريع الخاصة والعامة، وينفذ تنفيذاً فعالاً متقناً، بحيث يؤدي أغراضه المباشرة، ويخلّف آثاره المشخصة على أنماط التفكير والفعل الأخلاقي والسلوكي في المجتمع .

٣ ـ التطور المحتوم في الأحوال الوضعية المشخصة للجماعة ونظمها مما يمكن أن يتم على نحو تغير بطيء وفقاً لسنة بينة أو لعوامل كامنة في الأشياء ، أو بفعل مبادرات تهيىء العقول لتقبل الأوضاع الجديدة أو تفرض على العقول هذه الأوضاع بشكل قسري أو غير قسري أو بفعل تغير في الأوضاع المادية والاقتصادية للمجتمع ، أو غير ذلك من محددات التغير التي تعسر الإبانة عنها مقدماً على نحو قاطع ، لكن من شأنها بكل تأكيد تحويل « بشخص » وتعديل بنيته العقلية والسلوكية.

على أن ذلك كله لا يمكن أن يجري خارج نظر دقيق في أوضاع

الإنسان المسلم في هذا البلد أو ذاك ، وفي أحوال البلد نفسه الـذي يعيش فيـه هذا الانسـان. لأن من شـأن « الخصـوصيـات » الثقـافيـة والقـوميـة أو الجغـرافية ـ السيـاسية ، أو غيـرها، أن تتـدخل، بشكـل خفي أو صريـح، لتؤدي أدواراً متفاوتة في تيسير عمليات التحول او تعقيدها . كما أن خـارطة النظم السياسية والاجتماعيـة أو الاقتصاديـة المهيمنة هنـا أو هناك يمكن أن تفرض أحكامها الخاصة . وذلك كله هو الذي يحدد في الأحوال الطبيعية، ما يمكن القيام به وما لا يمكن القيام به . لكن هذا لا يعني أن حتمية التغير تلزم بأن ندع الأمور تسير خارج دائرة الفعل والتوجيه الانسانيين . فـالحقيقة هي أن المستقبـل ، بـرغم الحصـار المحكم المفـروض على فعـاليـاتنـا الطبيعية، منوط، على نحو يمكن أن يكون حاسماً ، بقصودنا وبارادتنا وبما يمكن أن نتمثله بوعينا ونمضيه بحريتنا من إستراتيجيات البقاء والمستقبل .

الفهارس

١ ــ التراجم .

٢ ــ المصادر والمراجع .

٣ ـ كشاف الاعلام .

التراجم

يشتمل ثبت التراجم التالي على نبذ موجزة عن أبرز مفكري الإسلام المحدثين الراحلين ممن عرض البحث الراهن لأفكارهم أو أعمالهم عرضاً مباشراً ، مفصلاً أو غير مفصل . إن بعض هؤلاء المترجمين لا يحتاجون إلى تعريف خاص لذيوع أسمائهم ولوفرة الدراسات الناجزة عنهم . لكن المعرفة بكثيرين منهم تظل غامضة بعيدة حين لا تكون غائبة تماماً . وفي كل الأحوال تنحصر الغاية من إيراد هذه التراجم هنا في التعريف بهم تعريفاً عاماً جداً يسمح ، بقدر محدود ، بإحالة الأفكار المجردة المعروضة في البحث إلى الإطار الإنساني العام الذي يلف أصحابها . وليس يجدر بالقارىء أن يبحث في هذه التراجم عن صورة نقدية أو منهجية خالصة ، كما أنه لن يجد هنا إحالات موثقة لمراجعها ومصادرها لكنه يستطيع الرجوع من أجل ذلك ، ومبدئياً ، إلى :

أ) يوسف أسعد داغر : مصادر الدراسة الأدبية (الفكر العربي الحديث في سير أعلامه)، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٧٢ (ثلاثة أجزاء) .

ب) عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، المكتبة العربية بدمشق ، عبيد اخوان ، ١٣٧٦ / ١٩٥٧ (١٥ جزءاً) .

ج) خير الدين الزركلي : الأعلام، ط٣ ، بيروت ١٣٨٩ /١٩٦٩(١١جزءاً).

* * *

١ ــ شكيب أرسلان (١٢٨٦ هـ / ١٨٦٩ م ــ ١٣٦٦هـ / ١٩٤٦ م)

ولد في الشويفات بلبنان ، وفيها نشأ . دخل (مدرسة الحكمة) ببيروت ، ومنها انتقل إلى (المدرسة السلطانية) . حضر دروس مجلة الأحكام العدلية على الشيخ

محمد عبده في مجالسه الخاصة ، وتولى من الأعمال الحكومية مديرية الشويفات وقائم مقام الشوف . انتخب مبعوثاً عن (حوران) في (مجلس المبعوثان) العثماني وبقي فيه حتى نهاية الحرب العالمية الأولى . انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق . وكانت له رحلات كثيرة وأسفار : فقد ذهب إلى مصر والقسطنطينية حيث تعرف شخصياً إلى جمال الدين الأفغاني . وقصد طرابلس للجهاد حين احتلتها إيطاليا . وزار اليمن والمغرب الأقصى كما زار بلداناً أوروبية كثيرة وأقام مدة طويلة في سويسرا مدافعاً عن القضايا العربية .

أبرز أعماله الأدبية : الحلل السندسية في الرحلة الأندلسية (٨ أجزاء) ، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ؟ غزوات العرب في فرنسة وشمالي إيطاليا وفي سويسرة ، إبن خلدون ، ديوان شعر ...

٢ ــ جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤هـ / ١٨٣٨م ــ ١٣١٥هـ / ١٨٩٧م)

ولد في قرية أسعداباد الأفغانية ، ويرجح أنه من أصل فارسي . تلقى تعليمه في مدينة كابول حيث تعلم اللغة العربية والعلوم الدينية والعقلية . انتقل إلى الهند وحج إلى مكة . ثم عاد إلى أفغانستان ليرأس الوزارة في ظل الأمير محمد أعظم . إلا أنه عزل إثر انقلاب دبر ضد هذا الأمير ، فذهب إلى الهند ومنها إلى مصر في عام ١٨٧٠ م . وفي مصر اتصل بأساتذة الأزهر وطلبته . وانتقل بعد ذلك إلى الآستانة بدعوة من السلطان عبد العزيز الذي عينه عضواً في مجلس المعارف . لكنه لم يلبث أن اتجه إلى مصر فاستقبله الخديوي اسماعيل وتوطدت علاقته بالشيخ محمد عبده . لكن توفيق باشا الذي تولى الخديوية بعد اسماعيل نفاه من مصر في عام ١٨٧٩ م . فغادرها إلى الهند ليقيم فيها ثلاث سنوات يذهب بعدها إلى باريس فيلحق به إليها محمد عبده الذي كان آنذاك منفياً في بيروت إثر ثورة عرابي ، ويؤسس الاثنان « جمعية العروة الوثقى » ويصدران صحيفة « العروة الوثقى » الداعية إلى نهضة العالم الإسلامي واتحاده وإلى الثوره على مستعمريه . وفي عام ١٨٨٦ م يتوجه جمال الدين إلى إيران بدعوة من الشاه ناصر الدين الذي يوليه وزارة الحربية لكنه ما يلبث أن يغادر ايران لخلافات في الرأي سياسية ، فيتجول في روسيا وفرنسا ويرجع من جديد إلى إيران فينفيه الشاه إلى العراق ، ومن العراق يذهب إلى انجلترا حيث يصدر مجلة « ضياء الخافقين »

بالعربية والانجليزية ، ويتصل بالفيلسوف سبنسر وبمهدي السودان عن طريق بعض الطلبة السودانيين فيحاول التوسط بينه وبين بريطانيا . ثم يستدعيه السلطان عبد الحميد الثاني في عام ١٣١٠ هـ / ١٨٩٢ م إلى الآستانة فيقيم في دار الخلافة حتى وفاته في عام ١٣١٥ / ١٨٩٧ .

كان الأفغاني رجل فعل أكثر بكثير مما كان رجل نظر وكتابة ، ولم يترك إلا كتابات قليلة أبرزها : رسالة في الرد على الدهريين ، مقالات « العروة الوثقى » (بالإشتراك مع محمد عبده) ، و « ضياء الخافقين » ، وأحاديث جمعها المخزومي في (خاطرات) .

٢ ــ الألوسيان : شهاب الدين محمود الألوسي (١٢١٧هـ / ١٨٠٢م ــ ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٣م)
والسيد محمود شكري الألوسي (١٢٧٣هـ / ١٨٥٦م ــ ١٣٤٢هـ / ١٩٢٤م)

ولد شهاب الدين في بغداد حيث تعلم على والده وعلى كبار شيوخ عصره . وفي سن الحادية والعشرين عمل في التدريس والإفتاء وعيّن أميناً للإفتاء في عهد الوزير علي رضا باشا . ثم عيّن في منصب مفتي الحنفية في بغداد . لكن الوزير محمد نجيب باشا عزله من منصبه وحرمه من وقفه فاضطر إلى السفر إلى الآستانة ليعرض شكواه ، فاستقبله الصدر الأعظم ورحب به وأجله من أجل كتابه « روح المعاني » . وعاد إلى بغداد عام ١٢٦٩ هـ / ١٨٥٢ م وتوفي بعد عام واحد .

أشهر مؤلفاته التفسير المشهور : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (الذي أهداه للسلطان عبد المجيد خان) ، شرح البرهان في إطاعة السلطان ، النفحات القدسية في المباحث الإمامية ، شرح درة الغواص في أوهام الخواص ، شهيّ النغم ، الفوائد السنية في علم آداب البحث ..

أما السيد محمود شكري فقد عاصر عهد التنظيمات في الدولة العثمانية ، وشهد حركة الدعوة إلى الجامعة الإسلامية ، وكتب في الصحف والمجلات مناصراً السلفية التي ميّزت جدّه ، فكان بينه وبين أبي الهدى الصيادي خصومة بسبب عدائه للتصوف

والمتصوفة . وكان من بين مهامه السياسية الناجحة إقناعه لأمير نجد ، بتكليف من الباب العالي ، بالوقوف على الحياد في النزاع بين الدولة العلية والحلفاء .

أشهر مؤلفاته : ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة ، الدلائل العقلية على ختم الرسالة المحمدية ، القول الأنفع في الرد على زيارة المدفع ، كشف الحجاب عن الشهاب في الحكم والآداب ، بلوغ الأرب في أحوال العرب ، تاريخ نجد .

٤ ـ قاسم أمين (١٢٨٢هـ / ١٨٦٥م ـ ١٣٢٦هـ / ١٩٠٨م)

كردي الأصل . ولد ببلدة (طرة) بمصر . انتقل مع أبيه الضابط أميرالاي محمد بك امين إلى الاسكندرية فنشأ وتعلم بها ، ثم بالقاهرة . أكمل دراسة الحقوق في مونبلييه بفرنسا . عاد إلى مصر فعين وكيلاً للنائب العمومي بالمحكمة المختلطة ثم مستشاراً بمحكمة الاستئناف وتوفي فجأة في القاهرة بعد أن أثار بكتابين نشرهما عن المرأة ضجة كبيرة جداً وجدلا لا حد له .

له : تحرير المرأة ، المرأة الجديدة ، كلمات .

٥ ـ باحثة البادية [ملك حفني ناصف] : (١٣٠٤هـ/ ١٨٨٦م ـ ١٣٣٧هـ /١٩١٨م)

كاتبة ، خطيبة ، شاعرة ، تعرف الفرنسية والانجليزية . ولدت بالجمالية في القاهرة وتلقت مبادىء العلوم في مدارس أولية مختلفة . دخلت المدرسة السنية وتخرجت فيها . زاولت مهنة التعليم في مدارس الاناث الحكومية ثم انصرفت إلى قضايا المرأة فكان بيتها منتدى يقصده كثير من النساء الغربيات والشرقيات . أسست الاتحاد النسائي التهذيبي وشاركت في جمع التبرعات لمنكوبي طرابلس الغرب كما ناصرت بقلمها طرابلس في وجه الاستعمار الإيطالي . أسست في بيتها مدرسة لتعليم التمريض . تزوجت عبد الستار الباسل بالفيوم في عام ١٩٠٧ وعانت من زواجها ولم تعمر طويلاً إذ رحلت عن ثلاثة وثلاثين عاماً فدفنت في مقبرة عائلتها بالإمام الشافعي بالقاهرة .

لها كثير من المقالات في (الجريدة) جمعتها في (النسائيات) . وكانت قد شرعت في تأليف كتاب « حقوق النساء » لكن الموت حال دون إتمامه .

٦ ــ عبد الحميد بن باديس (١٣٠٨هـ / ١٨٨٩م ــ ١٣٥٩هـ / ١٩٤٠م)

ولد في أسرة علم وجاه وثراء تنحدر من قبيلة الصهناجية ، وهي قبيلة ذات ملك وسلطان تنتسب إلى الطريقة القادرية . تلقى العلم والدين على يد أحمد أبو حمدان الونسي . توجه في عام ١٩٠٨ م إلى (جامع الزيتونة) وتخرج منه بشهادة التطويع في عام ١٩١٢ م . حج في العام نفسه فالتقى في المدينة المنورة بشيخه المهاجر الونسي وبالشيخ البشير الابراهيمي فتشاوروا في شؤون الجزائر وفي الحاجة إلى تأسيس جمعية إسلامية تم إنشاؤها بالفعل في عام ١٩٣١ م وسميت (جمعية العلمـــاء المسلمين الجزائريين) فكان لها أثر كبير في بث الروح الوطنية وأسباب النضال في وجـــه الاستعمار الفرنسي ، وفي الحفاظ على التراث العربي والثقافة الإسلامية في الجزائر . اشتغل في الصحافة وأصدر عدة صحف ومجلات منها (المنتقد) و (الصراط) و (الشريعة) و (البصائر) و (الشهاب) . شجع بناء المدارس العربية وتأسيس النوادي للشباب في أنحاء الجزائر وقام بنشر الكتب الإسلامية السلفية . كما أسس جمعية رعاية الأيتام ، وأنشأ مطبعة في قسنطينة . وأسس كذلك (الكشافة الإسلامية) و (جمعية الشباب الفني للموسيقى) ..

من آثاره : تفسير (ابن باديس) ، من الهدى النبوي ، عقيدة التوحيد ، أحسن القصص ، رسالة في الأصول ، ومقالات كثيرة جمعها عمار الطالبي في (آثار ابن باديس) .

٧ ــ محمد توفيق البكري (١٢٨٧هـ / ١٨٧٠م ــ ١٣٥١هـ / ١٩٣٣م)

ولد بالقاهرة وحين شب اشتغل بالأدب والترسل والشعر وأجاد الفرنسيةوالتركية وتعلم الانجليزية . تولى نقابة الأشراف ومشيخة المشايخ وعين عضواً دائماً في مجلس الشورى والجمعية العمومية . زار أوربا مرتين وحين تغيّر عليه الخديوي عباس انزوى حتّى وفاته .

من آثاره : أراجيز العرب ، تراجم بعض رجال الصوفية ، المستقبل للإسلام ، التعلم والإرشاد ، صهاريج اللؤلؤ ، فحول البلاغة .

٨ ـ حسن البنا (١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م ـ ١٣٦٨هـ / ١٩٤٩م)

ولد بالمحمودية في مديرية البحيرة بمصر . درس في مدرسة الرشاد الثانوية على يدي الشيخ محسن زهران . ومنها انتقل إلى المدرسة الإعدادية . ثم دخل دار المعلمين الأولية بدمنهور ، وبعدها دخل دار العلوم بالقاهرة . تخرج من دار العلوم فعين مدرساً في بلدة الاسماعيلية حيث أسس الخلايا الأولى لجماعة الاخوان المسلمين . وكان ذلك في عام ١٩٣٩ م . انتقل إلى القاهرة مدرساً فانتقل معه المركز العام ومقر القيادة للجماعة . أسس في القاهرة جريدة «الاخوان المسلمين» لنشر دعوته وكان للدعوة بالفعل انتشار واسع إذ أصبح للجماعة فروع ومراكز في جميع أنحاء القطر المصري ، ثم ما لبثت دعوة (الاخوان) أن تخطت حدود مصر لتجد لها أنصاراً في الأقطار العربية الأخرى . وقد بلغت الجماعة أوج قوتها وانتشارها في أواخر العهد الملكي بمصر . أما الشيخ حسن البنا فقد اغتالته سلطات النظام الملكي في شارع عام كبير في القاهرة . وكان ذلك في ١١ شباط ١٩٤٩ .

من آثاره : رسالة التعاليم ، رسالة الجهاد ، دعوتنا في طور جديد ، بين الأمس واليوم ، الرسائل الثلاث (دعوتنا ، إلى أي شيء ندعو الناس ، نحو النور) ، الاخوان المسلمون تحت راية القرآن ، مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي ، العقائد ، المناجاة ، المأثورات ، أحاديث الجمعة ، الدعوة والداعية ، السلام في الإسلام .

٩ ـ عبد العزيز جاويش (١٢٩٣هـ / ١٨٧٦م ـ ١٣٤٧هـ / ١٩٢٩م)

ولد في مدينة الاسكندرية من أسرة مغربية . بدأ تعليمه في الأزهر سنة ١٨٩٢ م ، وتخرج من مدرسة دار العلوم سنة ١٨٩٧ م . أرسل في بعثة إلى جامعة (برورود) بانجلترا . وعند عودته في عام ١٩٠١ عين مفتشاً بوزارة المعارف . عمل أستاذاً للعربية في جامعة أكسفورد . وفي عام ١٩٠٨ رأس تحرير جريدة اللواء خلفاً للزعيم الوطني مصطفى كمال . قدم للمحاكمة وصدرت أحكام بحقه في عام ١٩٠٨ وفي عام ١٩٠٩ لنشره مقالتين وطنيتين نقديتين (ذكرى دنشواي) و (دنشواي أخرى في السودان). وفي عام ١٩١٠ حكم عليه بالسجن لما جاء في مقدمته لكتاب الشيخ علي الغاياتي : (وطنيتي) . وفي عام ١٩١٢ أبعد إلى تركيا حيث أصدر عدة مجلات . وفي العام نفسه تزعم حملة تبرعات لارسال الذخائر وتهريب القواد الأتراك إلى طرابلس لمقاومة الغزو

الإيطالي . وفي عام ١٩١٣ طلبت الحكومة المصرية تسليمه بسبب منشورات معادية للحكومة فسلّم وأودع السجن ثم أفرج عنه . وبين أعوام ١٩١٤ و ١٩١٨ كان يتنقل بين انجلترا وفرنسا والمانيا وتركيا والشام لأغراض وطنية نضالية . وخلال هذه الفترة أصدر عدة مجلات بالاشتراك مع رجالات الحزب الوطني ، لخدمة العالم الإسلامي واستقلال مصر . وفي عام ١٩٢٢ استدعاه الغازي مصطفى كمال وعينه رئيساً للجنة الشؤون التأليفية الإسلامية بأنقرة ، لكنه ما لبث أن اختلف معه بشأن الخلافة وإلغاء الغازي لها ، فعاد إلى مصر خفية وسمح له بالإقامة . وفي عام ١٩٢٥ عين مراقباً عاماً للتعليم الأولي بوزارة المعارف العمومية فقام باصلاحات واسعة . وتوفي في ٢٥ كانون الثاني ١٩٢٩ عن عمر لا يتجاوز الثالثة والخمسين .

أهم آثاره الأدبية : الإسلام دين الفطرة والحرية .

١٠ ــ طاهر الجزائري (١٢٦٨هـ / ١٨٥٢م ــ ١٣٣٨هـ / ١٩٢٠م)

أديب ، باحث ، لغوي ، عارف بالكتب ومؤلفيها وأماكن وجودها ، مشارك في أنواع من العلوم محسن لعدة لغات شرقية . جزائري الأصل. ولد بدمشق وعيّن مفتشاً للمدارس فيها فساعد على التوسع في إنشائها وتنظيمها كما ساعد على إنشاء المكتبة الخالدية في القدس . وكانت له علاقة وثيقة بمدحت باشا حين كان والياً على دمشق . وانتقل إلى القاهرة ثم عاد إلى دمشق وعين عضواً عاملاً في المجمع العلمي العربي ومديراً لدار الكتب الظاهرية .

من مؤلفاته : الجواهر الكلامية في العقائد الإسلامية ، الفوائد الجسام في معرفة خواص الأجسام ، مدخل الطلاب إلى فن الحساب ..

١١ ــ حسين الجسر (١٢٦١هـ / ١٨٤٥م ــ ١٣٢٧هـ / ١٩٠٩م)

ولد بطرابلس الشام . وفيها حصل العلوم.وأكبر شيوخه فيها الشيخ محمود نشابة. وجاور بالأزهر بضع سنين ، وكان الشيخ حسين المرصفي الشهير أبرز شيوخه فيه . امتاز بين علماء الدين بالنظر في العلوم الدينية والعصرية ولهذا الغرض أنشأ المدرسة الوطنية وأدارها . لكن عمر المدرسة لم يطل لأن الحكومة التركية رفضت اعتبارها مدرسة دينية يعفى طلابها من الخدمة العسكرية ، وهو ما اضطر الجسر إلى إغلاقها .

وقام بالتدريس بعد ذلك في المدرسة السلطانية ببيروت لكنه ما لبث أن عاد إلى طرابلس ليواظب على التدريس في المدرسة الرجبية وفي داره منذ عام ١٣١٥ هـ . وحين وضع (الرسالة الحميدية) وكافأه عليها السلطان عبد الحميد لنسبتها إليه برتبة علمية ووسام انتقد الناس عليه ذلك لأنهم كانوا يعرفون عنه قصيدة بائية فيها طعن شديد على الحكومة ورتبها وأوسمتها . وطلبه السلطان إلى الآستانة ليكون من شيوخ « يلدز » فأقام فيها بضعة أشهر لكنه ما لبث أن طلب الإذن له بالعودة إلى طرابلس معتذراً بأن هواء الآستانة لا يوافق صحته — وكان مصدوراً — فأذن له . وقد صرح بأن ترك الآستانة كان لغرض المحافظة على الدين . وفي طرابلس انشأ (جريدة طرابلس) التي أخذ عليها الأفغاني سياستها الإصلاحية والموالية للسلطة في آن واحد . وقد توفي الجسر في طرابلس في شهر رجب من عام ١٣٢٧ / ١٩٠٩ .

له : نزهة الفكر في مناقب .. الشيخ محمد الجسر ، الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية ، الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية ، الكواكب الدرية في الفنون الأدبية ، رياض طرابلس ، سيرة مهذب الدين .

١٢ — طنطاوي جوهري (١٢٨٧هـ / ١٨٧٠م — ١٣٥٨هـ / ١٩٤٠م)

ولد في قرية عوض الله حجازي من قرى (الشرقية) بمصر وتعلم في الأزهر مدة ثم في المدرسة الحكومية . تعلم الانجليزية وامتهن التدريس في بعض المدارس الابتدائية ثم في دار العلوم والجامعة المصرية . ناصر الحركة الوطنية فكتب في نهضة الأمم وحياتها.. في جريدة (اللواء). وقد قضى جل حياته في التأليف فصنف كتباً كثيرة أشهرها : الجواهر في تفسير القرآن الكريم (٢٦ جزءاً) ، جواهر العلوم ، النظام والإسلام ، التاج المرصع ، الزهرة ، نظام العالم والأمم ، الأرواح ، أين الإنسان ، أصل العالم ، جمال العالم ، الحكمة والحكماء ، سوانح الجوهري ، ميزان الجواهر ، في عجائب الكون ، الفرائد الجوهرية في الطرق النحوية ، بهجة العلوم في الفلسفة العربية وموازنتها بالعلوم العصرية .

١٣ — الطاهر الحداد (١٣١٧هـ / ١٨٩٩م — ١٣٥٣هـ / ١٩٣٥م)

ولد الطاهر الحداد في تونس العاصمة حيث استقر والداه بعد انتزاحهما ، طلباً للرزق ، عن حامة قابس ، مسقط رأسيهما . وقد نشأ الطاهر في وسط متواضع لم

ينعم ببحبوحة العيش، وسط حرك في نفسه الرغبة في الإصلاح الاجتماعي . ومنذ طفولته الأولى تلقى في الكتاب تعليماً دينياً تقليدياً ، وذلك قبل أن يختلف إلى (الجمعية الخلدونية) التي أسسها البشير صفر ، وإلى جامع الزيتونة ليواصل تعليمه التقليدي الديني وله من العمر اثنا عشر عاماً ، وليتلمذ على عدد من شيوخ العصر من أمثال المختار المؤدب وعبد الحميد بن باديس وعثمان بلخوجة . وبعد عام واحد من وفاة والد الطاهر ، أي في عام ١٩٢٠ ، غادر الطاهر جامع الزيتونة وقد حصل على شهادة « التطويع » واشتغل ماسك دفاتر وكاتباً بالجمعية الخيرية . وفي عام ١٩٢٠ - ١٩٢١ التحق بمدرسة الحقوق التونسية لكنه انقطع عنها بعد عام واحد ليشتغل في النشاط السياسي والنقابي وليعنى بقضايا الإصلاح والإنتاج في إطار الحزب الحر الدستوري التونسي (القديم) ، حتى عام ١٩٣٠ . وفي هذه الفترة كتب أهم مؤلفاته . وحين عاد إلى الدراسة في عام ١٩٣٠ ورغب في الحصول على شهادة الحقوق حرم من الحصول على هذه الشهادة وطرد من قاعة الامتحان بأمر ملكي وذلك بعد أن بلغت الحملة عليه ، بسبب كتابه « امرأتنا في الشريعة والمجتمع » ، غاية قوتها واتساعها . وعلى أثر هذه الحملة العنيفة دخل الطاهر الحداد في مرحلة عزلة وانطواء قضاها منبوذاً مهيض الجناح إذ طعن المحافظون في وطنيته وفي دينه فكان لذلك أثر عميق في القلب والصدر كان منه سقوط الطاهر الحداد ورحيله في ٧ ديسمبر ١٩٣٥ ليشيع جثمانه في اليوم التالي عدد جد قليل من أهله وأصدقائه .

أشهر مؤلفاته : العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية ، امرأتنا في الشريعة والمجتمع .

١٤ - محب الدين الخطيب (١٣٠٥هـ / ١٨٨٧م - ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م)

ولد في أسرة دمشقية يتصل نسبها بالسيد عبد القادر الجيلاني الحسني واشتهر أفرادها بالعلم والتجارة وكانت فيهم خطابة جامع بني أمية الكبير . تلقى علومه الأولية بدمشق . وفي عام ١٩٠٥ م قصد الآستانة ملتحقاً بكليتي الحقوق والآداب وعمل هناك مع طلائع الشباب العربي فلاحقته السلطات ففر قاصداً اليمن حيث عمل مترجماً في ظل الإمام يحيى حميد الدين . ولما أعلن الدستور العثماني في عام ١٩٠٨ م عاد إلى سورية . ثم زار الآستانة ، لكنه غادرها بسبب اضطهاد الحركة العربية وعسف النزعة الطورانية ، وقصد القاهرة في عام ١٩٠٩ م مهاجراً حيث عمل في

الصحافة والنشر . ولما أعلن شريف مكة الثورة العربية في عام ١٩١٦م التحق بها . وفي مكة أصدر جريدة (القبلة) فحكم عليه الأتراك بالإعدام . وبعد دخول الجيش العربي دمشق في سنة ١٩١٨ م وقيام الدولة العربية فيها عاد إليها وتـولى إدارة (العاصمة) ، أول جريدة عربية حكومية بدمشق . ولما احتل الفرنسيون دمشق في عام ١٩٢٠ م فر إلى مصر ليحرر في (المؤيد) و (الأهرام) وليؤسس في عام ١٩٢٦ م « دار الفتح » ، ويصدر مجلّتي (الزهراء) و (الفتح).وقام كذلك بتأسيس (جمعية الشبان المسلمين) كما تولى تحرير مجلة الأزهر لعدة سنوات . واستمر على التأليف والنشر والدعوة إلى الإسلام حتّى ٢٢ شوال ١٣٨٩ هـ ــ ٣٠ ديسمبر (كانون الأول) ١٩٦٩ م حيث توفي في القاهرة .

له : اتجاه الموجات البشرية في جزيرة العرب ، الأزهر : ماضيه وحاضره والحاجة إلى إصلاحه ، الجيل المثالي ، الحديقة ، الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإمامية الأثني عشرية ، مع الرعيل الأول .. ومقالات كثيرة في (الزهراء) و (الفتح) ، وتحقيقات عديدة ، و « مذكرات » .

١٥ ــ خير الدين التونسي (١٢٣٧هـ / ١٨٢٢م ــ ١٣٠٨هـ / ١٨٨٩م)

ينتمي إلى قبيلة أباظة ببلاد الشركس . ولد بالجنوب الغربي من جبال القوقاز . وبعد موت والده في إحدى الوقائع العثمانية ضد روسيا بيع في الرقيق فاشتراه مبعوث أحمد باي ، باي تونس ، وقدم به إلى تونس وله من العمر آنذاك سبعة عشر عاماً ليربى في قصر الباي . وفي عام ١٨٤٠ م انخرط في الخيالة وترقى في رتبها حتّى بلغ في عام ١٨٥٢ م رتبة أمير لواء الخيالة . وفي عام ١٨٥٧ م عين وزيراً للبحر وشارك في أعمال لجنة شرح قواعد عهد الأمان . وفي عام ١٨٦١ م رأس المجلس الأكبر (البرلمان) وقام برحلة إلى أوربا ليشكر ملوكها على استحسانهم الدستور التونسي . عارض مبدأ الاقتراض من أوربا وهجر رئاسة المجلس الأكبر ووزارة الحرب لكنه سافر في مهمات ديبلوماسية إلى أوربا بين عام ١٨٦٣ م وعام ١٨٦٧ م . أصدر في عام ١٨٦٧ م كتابه (أقوم المسالك) . وفي عام ١٨٧١ م سافر إلى عاصمة الدولة العثمانية وحصل على فرمان يوطد علاقات تونس بالدولة العليّة . وفي عام ١٨٧٣ م عين وزيراً أكبر خلفاً لمصطفى خزندار ، إلى جانب رئاسته للكومسيون . وفي الفترة التي قضاها في الوزارة الكبرى (١٨٧٣ ــ ١٨٧٧) كان له انجازات هامة أبرزها

تنظيم الوزارات والإدارات ، تنظيم القضاء ، تنظيم الفلاحة والتجارة والاقتصاد ، تنظيم الأداءات ، تنظيم الأحباس ، تنظيم التعليم . وفي عام ١٨٧٧ عزل من الوزارة الكبرى ومن رئاسة الكومسيون . وفي عام ١٨٧٨ دعاه السلطان عبد الحميد الثاني إلى الآستانة وعينه رئيساً للجنة اقتصادية ومالية بعد أن اعتذر عن تولي وزارة العدل. ثم ما لبث أن عينه صدراً أعظم للدولة العثمانية (١٨٧٨ - ١٨٧٩) . وفي عام ١٨٨٠ باع أملاكه وفيها ضيعة النفيضة التي ابتاعتها شركة مرسيليا الفرنسية ، وهو أمر أُخذ عليه . وقد توفي بالآستانة في عام ١٨٨٩ عن ٧٧ عاماً .

مؤلفه الأساسي هو « أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك » . وله كتابات بالفرنسية جمعت في « مذكرات » .

١٦ - محمد رشيد رضا (١٢٨٢هـ / ١٨٦٥م - ١٣٥٤هـ / ١٩٣٥م)

ولد في قرية القلمون من أعمال طرابلس الشام . وفي كتّابها تعلم القرآن والخط وقواعد الحساب. ثم أدخل المدرسة الرشدية التي كان التدريس فيها باللغة التركية . وبعدها دخل المدرسة الوطنية الإسلامية حيث درس العلوم العربية والشرعية والمنطق والرياضيات والفلسفة الطبيعية . وتخرج فيها على الشيخ حسين الجسر والشيخ محمود نشابة . وفي هذه المرحلة اطلع سراً على أعداد مجلة (العروة الوثقى) فكان لذلك تأثير كبير حاسم عليه . فرحل إلى مصر في عام ١٣١٥ هـ ليلتقي بالشيخ محمد عبده ويصاحبه ويشتغل في العمل الإصلاحي . وفي مصر أنشأ مجلة (المنار) التي أخذت على عاتقها أمر الإصلاح الديني والاجتماعي والعلمي ، فكان لهذه المجلة رواج واسع في العالم الإسلامي وقد استمر صدورها حتى وفاة مؤسسها في عام ١٩٣٥ م . ومن نشاطات محمد رشيد رضا البارزة تأسيسه في مصر لمدرسة الدعوة والإرشاد وقصده لسوريا في أيام الملك فيصل بن الحسين واختياره رئيساً للمؤتمر الإسلامي فيها ، ورحلاته المختلفة في العالم الإسلامي . وقد توفي محمد رشيد رضا في القاهرة ،ودفن فيها .

من مؤلفاته : تفسير المنار ، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، نداء للجنس اللطيف (حقوق النساء في الإسلام) ، الوحي المحمدي ، الوحدة الإسلامية ، الخلافة أو الإمامة العظمى ، يسر الإسلام ، الوهابيون والحجاز ، مقالاته الكثيرة في (المنار) .

١٧ ـ عبد الحميد الزهراوي (١٢٨٨هـ / ١٨٧١م ـ ١٣٣٤هـ / ١٩١٦م)

من زعماء النهضة السياسية في سورية وأحد شهداء العرب في ديوان « عاليه » . ولد بحمص وقاوم السياسة الحميدية قبل الدستور العثماني فأصدر جريدة سماها « المنير » كان يطبعها على الجلاتين ويوزعها سراً . سافر إلى الآستانة وساعد على انشاء جريدة « معلومات » التركية فنفته السلطات الحميدية إلى دمشق . فصار يكتب لجريدة المقطم المصرية فعلم به والي دمشق ناظم باشا فأرسله مخفوراً إلى الآستانة لكن توسط في أمره أبو الهدى الصيادي فأعيد إلى حمص . ثم فر إلى مصر وعمل في الصحافة حتى إعلان الدستور العثماني في عام ١٣٢٧ / ١٩٠٨ فعاد إلى سورية . وانتخب مبعوثاً عن حماة فذهب إلى الآستانة واشترك في تأسيس حزب « الحرية والاعتدال » و « حزب الائتلاف » المناوئين لحزب الاتحاديين ، وأصدر جريدة « الحضارة » الأسبوعية . وبعد أن ظهرت الحركة الإصلاحية في سورية وانعقد المؤتمر العربي الأول في باريس في حزيران عام ١٩١٣ برئاسة الزهراوي استطاع الاتحاديون استمالته واقناعه بعزمهم على الإصلاح فقبل أن يكون من أعضاء مجلس الأعيان العثماني . لكنهم ما لبثوا أن القوا القبض عليه بعد نشوب الحرب العالمية الأولى وقدموه مع آخرين إلى « ديوان عاليه العرفي » فحكم عليه بالموت ونفذ الحكم شنقاً في عـــام ١٩١٦ .

له : رسالة « الفقه والتصوف » ، خديجة أم المؤمنين ، كتاب نظـــام الحب والبغض ، رسالة في الإمامة ، مقالات في : « الحضـــارة » و « ثمرات الفنون » و « المؤيد » و « الجريدة » و « المنار » جُمع بعضها في « الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي » .

١٨ ـ مصطفى حسني السباعي (١٣٣٤هـ / ١٩١٥م ـ ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م)

ولد مصطفى السباعي في مدينة حمص بسورية . وتلقى علومه الأولى في الثانوية الشرعية وعلى علماء بلده ، ثم التحق بالأزهر وحصل منه على شهادة الدكتوراه في الشريعة (الأستاذية) في عام ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م . تولى التدريس في المعهد العربي الإسلامي ثم في الجامعة السورية بدمشق وتسلّم فيها عمادة كلية الشريعة .

قاد كتيبة « الأخوان المسلمين » السوريين في الحرب الفلسطينية عام ١٩٤٨

انتخب مراقباً عاماً للأخوان المسلمين في سورية ، ونائباً عن دمشق في الجمعية التأسيسية والمجلس النيابي . شارك في الصحافة الإسلامية بكتابات وفيرة في « المنار » و« الشباب » و « المسلمون » و « حضارة الإسلام » . أصيب بالشلل وتوفي في ٣ تشرين الأول ١٩٦٤ م (١٣٨٤ هـ) .

له مؤلفات عديدة أهمها : السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، الأحوال الشخصية ، هكذا علمتني الحياة ، المرأة بين الفقه والقانون ، من روائع حضارتنا ، أخلاقنا الاجتماعية ، اشتراكية الإسلام .

١٩ ـ محمد بن علي السنوسي (١٢٠٢هـ / ١٧٨٧م ـ ١٢٧٦هـ / ١٨٦٠م)

ولد في احدى قرى الجزائر ودرس في مستغانم ثم في مازونة . انتقل إلى جامع القرويين في فاس حيث أقام سبع سنوات (١٨٢٢ ـ ١٨٢٩) ، ودرس الصوفية وطرقها . غادر فاس إلى الأغواط في الجزائر ، ومنها إلى قابس فطرابلس الغرب فبنغازي فالأزهر بالقاهرة . لكن إقامته في القاهرة لم تطل بسبب خلافات مع الأزهريين فغادرها إلى الحجاز في عام ١٨٣٠ م ، حيث التقى بلفيف من مشاهير المشايخ والعلماء كالإمام أبي العباس الفاسي الذي صحبه في زيارة لليمن . وفي مكة أنشأ زاويته الأولى في جبل أبي قبيس في عام ١٨٣٧ م وأتبعها بزوايا في الطائف والمدينة وبدر وجدة وينبع . وفي عام ١٨٤٠ م عاد إلى مصر في طريقه إلى الجزائر . لكنه ما لبث أن قرر الإقامة في ليبيا حيث أنشأ في الجبل الأخضر ، وفي عام ١٨٤٣م ، أول زاوية سنوسية في شمال افريقيا ، « الزاوية البيضاء » . ثم إنه قرر نقل مركز دعوته إلى واحة الجغبوب ، بعيداً عن أنظار السلطة الفرنسية في الجزائر والحكومة المصرية والحكومة العثمانية ، مقدراً أهمية موقع الجغبوب وسهولة الاتصال بدءاً منها ببرقة وطرابلس والسودان الغربي . وفيها أقام مدرسة دينية كبيرة تعلم أصول السنوسية وتبث الدعاة في مختلف البلدان المجاورة . وقد توفي السنوسي الكبير في الجغبوب فخلفه في زعامة الحركة ابنه المهدي (١٨٥٩ م ـ ١٩٠٢ م) الذي بلغت السنوسية في عهده أوج انتشارها .

٢٠ ـ محمد بن علي الشوكاني (١١٧٣هـ / ١٧٦٠م ـ ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م)

ولد في هجرة شوكان باليمن وتعلّم في صنعاء وتتلمذ على علمائها. تولى التدريس

في سن مبكرة وكذلك قام بالافتاء مبكراً وبدون أن يتقاضى أجراً على ذلك ، على غير عادة المفتين والقضاة في عصره . وفي عام ١٢٠٩ هـ تولى القضاء الأكبر في عهد الإمام المنصور علي ، وبقي عليه حتى وفاته عام ١٢٥٠ هـ .

له مؤلفات كثيرة منها : البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ، نيل الأوطار وشرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار ، ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ، الدر النضيد في اخلاص كلمة التوحيد ..

٢١ ـ أبو الهدى الصيادي (١٢٦٦هـ / ١٨٤٩م ـ ١٣٢٨هـ / ١٩٠٩م)

محمد بن حسن وادي بن علي بن خزام ، أبو الهدى الصيادي الرفاعي الحسيني ، أشهر علماء الدين في عصره . ولد في خان شيخون من أعمال المعرة بسورية . تعلم بحلب وولي نقابة الأشراف فيها . ثم أقام بالآستانة واتصل بالسلطان عبد الحميد الثاني فقلده مشيخة المشايخ . وحظي عنده فكان من كبار ثقاته . واستمر في خدمته زهاء ثلاثين عاماً . ولما خلع عبد الحميد نفي أبو الهدى إلى جزيرة الأمراء في (رينكيبو) فمات فيها .

من مؤلفاته : ضوء الشمس في قوله(ص) بني الإسلام على خمس ، قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر ، فرحة الأحباب في أخبار الأربعة الأقطاب ، الجوهر الشفاف في طبقات السادة الأشراف ، تنوير الأبصار في طبقات السادة الرفاعية الأخيار ، السهم الصائب لكبد من آذى أبا طالب ، ذخيرة المعاد في ذكر السادة بني الصياد ، الفجر المنير ، الحقيقة الباهرة في أسرار الشريعة الظاهرة ، الغارة الإلهية في الانتصار للسادة الرفاعية .. وله شعر جمع في ديوانين مطبوعين ، ولشعراء عصره أماديح كثيرة فيه ، وهجاه بعضهم .

٢٢ ـ رفاعة بدوي رافع الطهطاوي (١٢١٦هـ / ١٨٠١م ـ ١٢٩٠هـ / ١٨٧٣م)

ولد في طهطا . وقصد القاهرة سنة ١٢٢٣ هـ فتعلم في الأزهر وتلمذ على الشيخ حسن العطار الذي شجع محمد علي والي مصر على ارساله إلى فرنسا إماماً للصلاة والوعظ في أول بعثة من الشبان أرسلتها الحكومة المصرية إلى أوربا لتلقي العلوم

الحديثة . ولما عاد إلى مصر بعد أن أقام في باريس خمس سنوات (١٨٢٦ ـــ ١٨٣١) ولي رئاسة الترجمة في المدرسة الطبية وأدار « مدرسة الألسن » وساهم في تأسيس جريدة الوقائع المصرية . وقد كان نشاطه الأدبي كبيراً فألف كتباً عديدة ونقل إلى العربية مؤلفات فرنسية عدة ، وعرّب خاصة « القانون المدني الفرنساوي » .

أشهر مؤلفاته تخليص الأبريز في تلخيص باريز ، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ، المرشد الأمين في تربية البنات والبنين ، نهاية الإيجاز (في السيرة النبوية) ، أنوار توفيق الجليل ..

٢٣ ـــ أحمد بن أبي الضياف (١٢١٩هـ / ١٨٠٤م ـــ ١٢٩١هـ / ١٨٧٤م)

أصله من قبيلة أولاد عون ، من القبائل القوية المطبوعة على السذاجة العربية بالمملكة التونسية . نشأ في كنف والده الذي رباه وعلّمه القرآن . ولما بلغ رشده أخذ العلم عن عدد من العلماء الأحناف والمالكيين فحصل ثقافة فقهية وحديثية ولغوية واسعة . وفي عام ١٢٣٧ هـ / ١٨٢٢ م أولاه الباشا أبو عبد الله حسين باي خطة « العدالة » ، وهي يومئذ من الخطط العالية الشأن في الدولة . وفي عام ١٢٤٢ هـ / ١٨٢٧ م أولاه خطة « الكتابة » واختصه بكتابة سره وضمه إلى وزيره محمد شاكير صاحب الطابع . وحين آلت الدولة إلى المشير الأول جعل بيده قلم دولته ورقاه الرتب العالية وقلده نيشان الافتخار ، ثم رقاه في عام ١٢٥٨ هـ / ١٨٤٢ م إلى رتبة آلاي أميني . وبعد عام واحد رقاه إلى رتبة قائم مقام ثم أمير لواء ، وذلك قبل أن يقلده نيشان الافتخار الأكبر في عام ١٢٦٥ / ١٨٤٩ . وكان يعتمده في سفارته للدولة العلية ويستصحبه في أسفاره ويؤثره على غيره . وكذلك اهتم به المشير الثالث واعتمده في عام ١٢٧٧ هـ في شرح قواعد عهد الأمان . وفي نفس العام اختاره لرئاسة المجلس الذي يفصل في قضايا رعايا المملكة والأجانب . وبعد عامين أولاه كاهية بالمجلس الأكبر . وظل مكرماً حتى آخر حياته .

أبرز آثاره : اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان .

٢٤ ـــ محمد الطاهر بن عاشور (١٢٩٦هـ / ١٨٧٩م ـــ ١٣٨٢هـ / ١٩٧٠م)

ولد بالمرسى بتونس ، وتخرج من الكلية الزيتونية ، بعد الدراسة الأولية ، بشهادة التطويع ، عام ١٨٩٩ م . كان أبرز شيوخه محمد النجار وسالم بو حاجب

وصالح الشريف وعمر بن عاشور . درس في الكلية الزيتونية والمدرسة الصادقية حتى عام ١٩٣٢ ، حيث سمي شيخ الجامع الأعظم وفروعه . وفي عام ١٩٤٥ سمي عميداً للجامعة الزيتونية . وكان منذ عام ١٩١١ قد انتمى إلى هيئة القضاة وسمي في عام ١٩١٣ قاضي قضاة المالكية ، وفي عام ١٩٢٣ مفتياً مالكياً وفي عام ١٩٣٢ شيخ الإسلام المالكي . شارك في الجمعية الخلدونية عضواً في مجلس الإدارة ونائباً للرئيس منذ عام ١٩٠٥ وألقى المحاضرات في نادي قدماء الصادقية والخلدونية . وكان أول من حاضر باللغة العربية في تونس . واشترك في إنشاء مجلة السعادة العظمى بتونس عام ١٩٥٤ . ونشر بحوثاً ومقالات كثيرة في العديد من المجلات والصحف الشرقية . وفي عام ١٩٤٠ انتخب عضواً مراسلاً لمجمع اللغة العربية في القاهرة وعضواً مراسلاً للمجمع العلمي العربي بدمشق عام ١٩٥٥ .

له مؤلفات كثيرة منها : مقدمات في تفسير القرآن (التحرير والتنوير) في ٣٠ مجلداً ، حاشية على التنقيح للقرافي ، مقاصد الشريعة ، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، الوقف وآثاره في الإسلام ، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم ، الواضح في مشكل المتنبي ، أليس الصبح بقريب ؟

٢٥ ـ علي عبد الرازق (١٣٠٦هـ / ١٨٨٨م ـ ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م)

ولد في قرية من قرى مصر الوسطى . ولما بلغ العاشرة دخل إلى الأزهر حيث اتصل بالشيخ محمد عبده وحضر بعض دروسه . وفي عام ١٩١٠ م دخل الجامعة المصرية لمدة عامين وحضر دروس نلينو في تاريخ الأدب العربي وسانتيلانا في تاريخ الفلسفة . وفي عام ١٩١١ م حصل على العالمية من الأزهر وحاضر فيه . وفي عام ١٩١٢ م سافر إلى انجلترا لدراسة الاقتصاد والعلوم السياسية في أكسفورد لكنه ما لبث أن عاد إلى مصر بسبب نشوب الحرب . وحين عاد إلى مصر عيّن في عام ١٩١٥ م قاضياً في المحاكم الشرعية في الإسكندرية والأقاليم . وأثناء إقامته في الاسكندرية كان يلقي دروساً في الأدب العربي وتاريخ الإسلام في المعهد الاسكندري الملحق بالجامع الأزهر ، ويواصل في الوقت نفسه دراساته في القضاء في الإسلام . وقد نشر نتائج هذه الدراسات في عام ١٩٢٥ في كتاب أسماه : الإسلام وأصول الحكم ، دعا فيه إلى هدم نظام الخلافة . فثارت في وجهه اعتراضات شديدة وهوجم هجوماً عنيفاً ، وفي ١٢ أغسطس من عام ١٩٢٥ م اجتمعت هيئة كبار العلماء

برئاسة شيخ الأزهر وحضور ٢٤ من أعضاء هيئة كبار العلماء للنظر في التهم الموجهة ضد الكتاب وصاحبه فأصدرت حكماً اجماعياً يقضي بمخالفة ما جاء في الكتاب للإسلام ، وبأن مؤلفه سلك مسلكاً « لا يصدر عن مسلم فضلاً عن عالم » ، وقررت الهيئة عزل علي عبد الرازق من زمرة العلماء ومن وظيفة القضاء . وقد عاش علي عبد الرازق بعد ذلك ، وحتى آخر حياته ، عيشة منزوية ولم يؤد في الحياة العامة الدور الذي قدر لشقيقه مصطفى عبد الرازق أن يؤديه .

أهم أعماله : الإسلام وأصول الحكم ، وبحث حول « الإجماع في الإسلام » .

٢٦ ـ محمد بن عبد الوهاب (١١١٥هـ / ١٧٠٣م ـ ١٢٠٦هـ / ١٧٩١م)

ولد في قرية العيينة بنجد وفيها أخذ دروسه الأولى . ثم انتقل إلى المدينة المنورة فتلمذ على شيوخها . وأقام مدة في البصرة وبغداد ثم عاد إلى العيينة ليخرج منها بالدعوة إلى الدين متأثراً بابن تيمية وابن قيم الجوزية التابعين لمذهب الإمام احمد ابن حنبل . وقد صادفت دعوته نجاحاً كبيراً بعد أن أخذ بها أمير الدرعية في نجد : محمد بن سعود ، إذ اتفق معه على ضرورة العودة بالإسلام إلى صفائه الأصلي ، وعلى نشر الدعوة في شبه الجزيرة . ووصل نشاط « الوهابيين » إلى أطراف بلاد الشام والعراق فطلب السلطان العثماني إلى محمد علي باشا والي مصر قتالهم فبعث بحملات عدة إلى الجزيرة تمكنت من إلحاق الهزيمة بهم وتقليص نفوذهم وحصره في نجد . لكن الوهابيين عادوا ، في عام ١٨٤١ م بعد انسحاب الجيوش المصرية، إلى نشاطهم، فتمكنوا بقيادة آل سعود من السيطرة على الجزيرة وبعث الدولة السعودية . وقد انتشرت أفكار ابن عبد الوهاب في أرجاء العالم الإسلامي وكان لها بصورة خاصة تأثير على سلطان مراكش سيدي محمد بن عبد الله (١٧٥٧ م ـ ١٧٩٠ م) ، وعلى دعوات دينية متعددة كتلك التي قادها شريعة الله وسيد احمد في الهند ، ومحمد بن علي السنوسي في الشمال الافريقي ، والمهدي محمد بن أحمد (١٢٦٠ هـ / ١٨٤٤ م ـ ١٣٠٤ هـ / ١٨٨٥ م) في السودان .

أشهر مؤلفاته : كتاب التوحيد فيما يجب من حق الله على العبيد، كتاب الكبائر ، كتاب كشف الشبهات ..

٢٧ ـ محمد عبده (١٢٦٦هـ / ١٨٤٩م ـ ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م)

ولد في قرية محلة نصر حيث تعلم القراءة والكتابة . ثم التحق بالمسجد الأحمدي في طنطا لتعلم القرآن على يد الشيخ درويش خضر . انتقل بعد ذلك إلى القاهرة ليلتحق بالأزهر في عام ١٢٨٢ هـ لمدة اثني عشر عاماً حصل بعدها على شهادة العالمية. عين بعد ذلك مدرساً في دار العلوم وراح يكتب في (الأهرام) . ثم تولى تحرير (الوقائع المصرية) . وفي عام ١٨٨٢ م اندلعت ثورة عرابي فشارك فيها فسجن ثلاثة أشهر ثم نفي ثلاث سنوات قضى منها سنة في بيروت انتقل بعدها إلى باريس بدعوة من جمال الدين الأفغاني فأصدر معه مجلة « العروة الوثقى » . عاد إلى بيروت ثانية ليدرس في جوامعها ويكتب في مجلة « ثمرات الفنون ». وفي عام ١٨٨٨ م عاد إلى مصر من المنفى بوساطة صديقه رياض باشا الذي تولى الوزارة في عهد الخديوي توفيق ، فانصرف إلى قضايا التجديد الديني والإصلاح . وعني بصورة خاصة بإصلاح المؤسسات الدينية كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية . وقد اختير عضواً في مجلس شورى القوانين ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الإسلامية.وفي عام ١٨٩٩ م اختير لمنصب الافتاء في مصر . وتوفي في عام ١٣٢٣ / ١٩٠٥ .

أشهر أعماله الأدبية : رسالة التوحيد ، الإسلام والرد على منتقديه ، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، تفسير (لبعض آيات القرآن) ، ومقالات وفتاوى كثيرة .

٢٨ ـ رفيق العظم (١٢٨٤هـ / ١٨٦٧م ـ ١٣٤٣هـ / ١٩٢٥م)

ولد في دمشق من أسرة عريقة . وأقبل منذ حداثته على كتب التاريخ والأدب وتردد على شيوخ العصر أمثال سليم البخاري وطاهر الجزائري وتوفيق الأيوبي . انتقل إلى مصر في عام ١٣١٦ هـ ليعمل في السياسة والنضال والإصلاح . فاشترك في العديد من الجمعيات الإصلاحية والسياسية والعلمية ، واتصل بالشيخ محمد عبده وقاسم أمين وكانت له بالشيخ محمد رشيد رضا علاقة وثيقة إذ شاركا في جمعيات سرية وخاصة في حزب اللامركزية الإدارية العثماني الذي أسسه رفيق العظم ورأسه في عام ١٩١٢ م ، وظل ينشط حتى نهاية الحرب العالمية الأولى . وقد كان رفيق العظم كاتباً نشيطاً ، ألف : أشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسياسة (٤ أجزاء) ، البيان في كيفية انتشار الأديان ، الدروس الحكمية للناشئة الإسلامية ، البيان في

أسباب التمدن والعمران ، تنبيه الافهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام ، الجامعة الإسلامية وأوربا . وله شعر قليل . وقد جمع شقيقه « عثمان بك » بعد وفاته طائفة من مقالاته في كتاب سماه « مجموعة آثار رفيق بك العظم » يشتمل على « السوانح الفكرية في المباحث العلمية » و «تاريخ السياسة الإسلامية» ومقالات أخرى.

٢٩ ــ مصطفى الغلاييني (١٣٠٣هـ / ١٨٨٦م ــ ١٣٦٤هـ / ١٩٤٥م)

ولد في بيروت وتلقى علومه الابتدائية على محيي الدين الخياط وعبد الباسط الفاخوري وصالح الرافعي وغيرهم . رحل إلى مصر و « جاور » وتعلم في الأزهر ثم عاد إلى بيروت ليدرس بالجامع العمري والمكتب السلطاني والكلية العثمانية والكلية الشرعية . انتسب إلى (جمعية الاتحاد والترقي) ثم انسحب منها لينضم إلى (حزب الائتلاف) ثم إلى (حزب الإصلاح) . أصدر مجلة (النبراس) في بيروت . ثم عين خطيباً للجيش العثماني الرابع في الحرب العالمية الأولى فصحبه من دمشق إلى قناة السويس من جهة الاسماعيلية فحضر المعركة وشهد الهزيمة . ثم عاد إلى بيروت مدرساً ، وما لبث أن تركها إلى دمشق إبان العهد الفيصلي فتولى ديوان الرسائل في الأمن العام كما تطوع للعمل في الجيش العربي . عاد إلى بيروت فاعتقل ثم أفرج عنه فرحل إلى (شرق الأردن) وتولى هناك تأديب ابني الملك عبد الله . وبعد ذلك عاد إلى بيروت فاعتقلته السلطة الفرنسية ونفي إلى فلسطين فأقام بحيفا . ثم عاد إلى بيروت فنصب رئيساً للمجلس الإسلامي فيها وقاضياً شرعياً ومستشاراً بمحكمة الاستئناف السنية . وانتخب عضواً في المجمع العلمي بدمشق . وتوفي في بيروت في ١٧ شباط عام ١٩٤٥ .

أهم مؤلفاته : الإسلام روح المدنية ، أريج الزهر ، جامع الدروس العربية ، نظرات في كتاب السفور والحجاب المنسوب إلى الآنسة نظيرة زين الدين ، نظرات في اللغة والأدب ، ديوان شعر .

٣٠ ــ علال الفاسي (١٣٢٨هـ / ١٩١٠م ــ ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م)

ولد بفاس ، ودرس القرآن في الكتّاب . وفي المدرسة العربية الحرة الأولى بفاس درس العلوم العربية . وفي عام ١٩٣٢ حصل على شهادة العالمية فدرّس في المدرسة الناصرية ــ وكان واحداً من مؤسسيها ــ ثم في «القرويين » . باشر النشاط السياسي في

سن مبكرة وناضل من أجل الإصلاح الإداري والتعليمي والديني . وفي صيف عام ١٩٣٠ اعتقل حين تظاهر مع المواطنين ضد فكرة « الظهير البربري » ، ونفي إلى قرية بالأطلس المتوسط. وبعد عودته برز اسمه في المغرب باعتباره من أكبر شخصيات الحركة الوطنية . وحين أرادت الإدارة اعتقاله في عام ١٩٣٣ سافر إلى اسبانيا وفرنسا وسويسرا ليتصل بالمناضلين العرب العاملين في أوربا ، من أمثال شكيب أرسلان . وفي عام ١٩٣٤ عاد إلى المغرب فعرضت عليه الإدارة الفرنسية وزارة العدل في الحكومة المغربية فرفض وآثر التدريس في القرويين حيث اشتد اقبال المواطنين على دروسه فمنع من التدريس ، فأصبح يجتمع بتلامذته في بيته . وفي نفس العام كان من بين أعضاء الوفد الذي قدم دفتر « مطالب الشعب المغربي » للملك والإدارة الفرنسية، في اطار الحركة الوطنية التي سميت آنذاك « كتلة العمل الوطني » . وقد اشتد نشاط هذه الكتلة في عام ١٩٣٦ فاعتقل الفاسي وغيره وأفرج عنه خوفاً من اشتداد المظاهرات، وانتخب رئيساً للكتلة التي ما لبثت أن حُظرت فانشىء بدلاً منها«الحزب الوطني » برئاسة الفاسي نفسه . وفي عام ١٩٣٧ اعتقل من جديد ونفي إلى الغابون في افريقيا الأستوائية لمدة ٩ سنوات ، حتى صيف ١٩٤٦ ، عاد بعدها إلى المغرب ليستأنف نشاطه زعيماً لحزب (الاستقلال) ، وهو الاسم الذي أعطي للحزب الوطني بعد أن تم حظر نشاطاته في عام ١٩٣٧ . سافر إلى فرنسا والمشرق العربي واتصل بزعمائه وبجامعة الدول العربية ، عاد في عام ١٩٤٨ واستقر في طنجة موجهاً لحزب الاستقلال وكاتباً وصحفياً . وإلى هذه الفترة يرجع كتابه « النقد الذاتي » . وبعد اعتقال محمد الخامس ، ومن مصر ، أعلن في « نداء القاهرة » النضال المسلح ضد الإدارة الفرنسية في المغرب وقام بجولة في دول آسيا وافريقيا والولايات المتحدة لشرح القضية المغربية ومسألة استعمار فرنسا للمغرب . وقام في الوقت نفسه بتنظيم (جيش التحرير) وبالاشراف على تزويده بالسلاح وعلى المقاومة الداخلية . وبعد اعلان الاستقلال لم يعد إلى المغرب مباشرة بسبب معارضته لما تم في اجتماعات (اكس ليبان) ولاتفاقية الاستقلال التي لم تعترف للمغرب بموريتانيا والصحراء . وتعرض حزبه لانشقاق كان الحكم من بعده من نصيب المنشقين . لكن الحزب استمر في الوجود والفعالية . وفي عام ١٩٦٠ عينه محمد الخامس رئيساً للمجلس التأسيسي الذي لم ينجز مهمته . وفي عام ١٩٦٣ انتخب عضواً في مجلس النواب . وظل رئيساً لحزب

الاستقلال حتى عام ١٩٦٧ . وكان قد انتخب بعد الاستقلال عضواً مراسلاً في المجمع العلمي بدمشق وفي مجمع اللغة العربية بالقاهرة .

ألف كتباً كثيرة منها : النقد الذاتي ، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي ، نداء القاهرة ، حديث المغرب في المشرق ، المغرب العربي منذ الحرب العالمية الأولى إلى اليوم ، دفاع عن الشريعة ، عقيدة وجهاد ، منهج الاستقلالية ، معركة اليوم والغد ، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها .

٣١ ـ محمد جمال الدين القاسمي (١٢٨٣هـ / ١٨٦٦م ـ ١٣٣٢هـ / ١٩١٤م)

ولد بدمشق ونشأ وتعلم بها . انتدبته الحكومة للرحلة في البلاد السورية وإلقاء الدروس العامة فيها ، فأقام في عمله هذا أربع سنوات (١٣٠٨هـ / ١٣١٢هـ) . ورحل إلى مصر . وزار المدينة . وعاد إلى دمشق وانقطع في منزله للتصنيف والقاء الدروس العامة والخاصة في التفسير وعلوم الشريعة الإسلامية والأدب ، حتى وفاته .

له : محاسن التأويل في تفسير القرآن الكريم ، إصلاح المساجد من البدع والعوائد ، تعطير المشام في مآثر دمشق الشام ، قواعد التحديث من فن مصطلح الحديث ، دلائل التوحيد .

٣٢ ـ محمود قبادو التونسي (١٢٢٩هـ / ١٨١٤م ـ ١٢٨٨هـ / ١٨٧١م)

فقيه ، صوفي ، أديب ، شاعر ، رياضي . أصله من صفاقص . ولد بتونس وفيها نشأ وتصوف . وقد هجر وطنه سائحاً فدخل طرابلس الغرب وأقام في القسطنطينية ثم عاد إلى تونس ليدرّس بالجامعة الزيتونية وليلي قضاء باردو والفتوى على المذهب المالكي . وتوفي بتونس .

من آثاره : ديوان شعر جمعه ورتبه في جزءين تلميذه محمد السنوسي ، وقصيدة فريدة : عقد اللآل في التوسل للنبي بالآل .

٣٣ ـ سيد قطب (١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م ـ ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م)

ولد في قرية من قرى أسيوط بمصر لأب ميسور الحال منتسب إلى الحزب الوطني . أدخل المدرسة وهو في السادسة وحفظ القرآن وهو في العاشرة . أرسله أبوه بعد ذلك إلى القاهرة ليتم دراسته الثانوية ثم ليتابع دراسته في (دار العلوم) ليتخرج فيها عام

١٩٢٩م . اشتغل في التعليم وأرسلته وزارة المعارف إلى أميركا لدراسة نظام التعليم فرجع منها عام ١٩٥١ . اعتزل الوظيفة ليتفرغ للتأليف والكتابة – وكان قد بدأ حياته الأدبية في مدرسة العقاد لكنه ما لبث أن تحول عن الأدب الخالص إلى الفعالية الفكرية الإسلامية . وكان ذلك في أواخر الأربعينات ، في الوقت الذي أصبحت فيه (جماعة الاخوان المسلمين) التي أسسها حسن البنا قوية فعالة . وقد وجد سيد قطب في هذه الحركة تجسيداً لتطلعات خفية شكلت بعض وجوهها قراءته لمحمد عبده ومحمد رشيد رضا . انخرط في الجماعة وبدأ التأليف في تيارها فأصدر « دراسات إسلامية » و « العدالة الاجتماعية في الإسلام » في عام ١٩٤٨ ، ثم تلت ذلك كتب عديدة . وبعد صراع عام ١٩٥٤ بين « الأخوان المسلمين » وقادة الثورة في مصر تعرض سيد قطب هو وغيره من قادة الاخوان للاضطهاد والسجن . لكن النهاية الفاجعة التي مني بها سيد قطب قد جاءت غبّ إصداره لمجموعة من الكتب الثورية الراديكالية (هذا الدين ، المستقبل لهذا الدين ، معالم في الطريق) ، إذ زج به في السجن في عام ١٩٦٥ واتهم بالتآمر على النظام السياسي القائم وحكم عليه بالإعدام مع مجموعة من رفاقه . وقد تم تنفيذ هذا الحكم فعلاً في عام ١٩٦٦ .

لسيد قطب مؤلفات كثيرة منها : مهمة الشاعر في الحياة وشعر الجيل الحاضر ، كتب وشخصيات ، النقد الأدبي : أصوله ومناهجه ، طفل من القرية ، التصوير الفني في القرآن ، مشاهد القيامة في القرآن ، دراسات إسلامية ، العدالة الإجتماعية في الإسلام ، معركة الإسلام والرأسمالية ، في ظلال القرآن (تفسير) ، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، السلام العالمي والإسلام ، هذا الدين ، المستقبل لهذا الدين ، معالم في الطريق .

٣٤ – محمد كرد علي (١٢٩٣هـ / ١٨٧٦م – ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م)

ولد بدمشق من أم شركسية وأسرة تنتمي إلى أكراد السليمانية بالعراق . تلقى علومه الأولية في مدرسة كافل سيباي الأميرية ونال شهادتها . دخل المكتب الرشدي العسكري حيث تعلم التركية . ودرس الفرنسية على معلم خاص ، واختلف لمدة سنتين إلى مدرسة اللعازاريين لدراسة آداب اللغة الفرنسية . ثم عين موظفاً في قلم الأمور الأجنبية واتصل بالشيخ طاهر الجزائري ومحمد المبارك وسليم البخاري وقرأ عليهم العلوم العربية والإسلامية . عهد إليه تحرير جريدة الشام الأسبوعية ثم رحل إلى

مصر ليحرر جريدة الرائد المصري . عاد إلى دمشق ثم اضطر للرحيل ثانية إلى مصر فأصدر فيها مجلة « المقتبس » . وتولى كذلك تحرير جريدة « الظاهر » اليومية ، وأمانة سر تحرير « المؤيد » . وعقب الانقلاب العثماني في عام ١٩٠٨ رجع إلى مصر وأصدر جريدة « المقتبس » لكنه غادر دمشق بعد ذلك إلى فرنسا فالقسطنطينية فمصر قبل أن يعود من جديد إلى دمشق . وأثنـــاء الحرب العالميـــة الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨) عهدت إليه رئاسة تحرير جريدة « الشرق » الدمشقية . قصد بعد ذلك القسطنطينية . وبعد سقوط دمشق بأيدي الانجليز والجيش العربي عاد إليها وعين رئيساً لديوان المعارف ، الذي انقلب إلى « المجمع العلمي العربي » . وبعد حين أسندت إليه وزارة المعارف في حكومة تاج الدين الحسني مع احتفاظه برئاسة المجمع العلمي العربي . وبعد ذلك انقطع للبحث والتصنيف ، إلى يوم وفاته .

من تصانيفه : خطط الشام (٦ أجزاء) ، الإسلام والحضارة العربية (مجلدان) ، غرائب الغرب ، أمراء البيان ، القديم والحديث ، مذكرات .

٣٥ ـ عبد الرحمن الكواكبي (١٢٦٥هـ / ١٨٤٨م ـ ١٣٢٠هـ / ١٩٠٢م)

ولد في مدينة حلب ، في أسرة ترفع نسبها إلى آل البيت . تلقى دروسه الأولى في حلب وفي أنطاكية فدرس العربية والتركية والفارسية وعلوم الدين ، واطلع على عدد من أمهات الكتب التاريخية والفلسفية . اشتغل في الصحافة فعمل محرراً عربياً وناقلاً عن التركية في جريدة « الفرات » التي كانت تصدر بالعربية والتركية . ثم أصدر في حلب صحيفة « الشهباء » وصحيفة « الاعتدال » عبّر فيهما عن أفكاره في الحرية والاستبداد والسلطة . لكن السلطات العثمانية ما لبثت أن أغلقت الصحيفتين وزجت بصاحبهما في السجن . بيد أن إدانته لم تثبت فأطلق سراحه . فخرج من مدينته وتنقل في بلاد كثيرة ليلقي عصا الترحال في مصر . وقد أفادته رحلاته في جمع الملاحظات والمعارف عن العالم الإسلامي ونبهته إلى ضرورة الخروج من حالة الفتور والانحطاط التي تلف هذا العالم فكان من ذلك مشروع في الإصلاح عبر عنه في كتاباته . وقد توفي الكواكبي في عام ١٩٠٢ تاركاً كتابين رئيسيين هما : أم القرى وطبائع الاستبداد . كما ينسب إليه كتابان آخران يذكر أن السلطات العثمانية أبادتهما بعد أن داهمت بيته وصادرت أوراقه ، هما : العظمة لله ، وصحائف قريش .

٣٦ – علي مبارك (١٢٣٩هـ / ١٨٢٤م – ١٣١١هـ / ١٨٩٣م)

ولد في قرية برنبال من الدقهلية بمصر . تلقى العربية وعلومها وحذق بعض الفنون . وفي سنة ١٢٦٠ هـ سافر مع بعثة مصرية إلى باريس فتعلم فني الاستحكام والمفرقعات والحركات الحربية . عاد إلى مصر فتقلب في الوظائف العسكرية وبلغ رتبة أميرالاي وشهد الحرب التركية الروسية سنة ١٢٧٠هـ . ثم عين ناظراً للأوقاف المصرية وأسندت إليه المعارف أيضاً فأنشأ مدارس كثيرة وترك آثاراً قيمة منها دار الكتب المصرية بالقاهرة . وفي عام ١٢٩٧ هـ تولى نظارة الأشغال العامة . وحين حدثت ثورة عرابي باشا استقال مع زملائه بالوزارة . وكان آخر أعماله ولايته لنظارة المعارف عام ١٣٠٥ هـ . وقد توفي بالقاهرة .

له : الخطط التوفيقية (٢٠ جزءاً) ، علم الدين ، حقائق الأخبار في أوصاف البحار ، خواص الأعداد ، نخبة الفكر في نيل مصر ، تذكرة المهندسين ، تقريب الهندسة ، جغرافية مصر ، الميزان في الأقيسة والمكاييل والأوزان . وقد أشرف على ترجمة « خلاصة تاريخ العرب » للمستشرق الفرنسي لوي بيير سيديّو .

٣٧ – عبد القادر المغربي (١٢٨٤هـ / ١٨٦٧م – ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م)

ولد في اللاذقية لأب عالم فقيه قاض . تلقى العلم خاصة على الشيخ حسين الجسر في طرابلس حين كان الجسر ناظراً للمدرسة الوطنية . وحين عطلت « المدرسة الوطنية» وسافر الجسر إلى بيروت لتأسيس المدرسة السلطانية تبعه المغربي . وحين عاد الجسر إلى طرابلس وأسس المدرسة الرجبية عاد معه المغربي ثانية ليطالعا معاً الصحف الممنوعة من السلطات العثمانية وخاصة « العروة الوثقى » . رحل المغربي إلى الآستانة في عام ١٨٩٢م وفيها التقى بجمال الدين الأفغاني وكان بينهم أحاديث. عاد إلى طرابلس في عام ١٨٩٣ م فعين عضواً في مجلس معارفها وشرع ينشر آراءه الإصلاحية الداعية إلى انقلاب ديني اجتماعي وإلى مجابهة مفاسد العهد الحميدي بالنقد . وكان مما قاله شعراً في قبر والد أبي الهدى الصيادي :

بلغ أمير المؤمنين نصيحــة ... تبغي القبول ولا تريد ثوابــا
قبر تعمــره ببــدرة عسجد ... وتعيــد عمران البــلاد خرابا
تكسو الدعيّ الحلة البيضاء إذ ... تكسو الشعوب من السواد ثوابا
تجبي الضرائب من فقير مملق ... تغني بهــا المتملق الخلاّبــا

كم من بريء صادق قد حكمت في حوباته المتجسس الكذابـــا
بل هذه الخصيان كيف تقدمت بيض الفحول السادة الأنجابـــا
ضيعت ملكك وامتهنت رجاله فعلام تحوي التاج والألقابـــا

فاعتقل عدة شهور ثم أطلق سراحه بسعي من صديقه محمد رشيد رضا. فسافر إلى مصر ليعمل في الصحافة ويكتب في مواضيع الإصلاح . وبعد أن أعلن الاتحاديون الدستور العثماني في عام ١٩٠٨ عاد المغربي إلى طرابلس ليتابع الكتابة ويصدر بين عام ١٩١١ وعام ١٩١٤ جريدة « البرهان » . وفي أواخر عام ١٩١٤ دعته الحكومة العثمانية ليؤسس مع شكيب أرسلان وعبد العزيز جاويش « معهد دار الفنون » في المدينة المنورة . وفي عام ١٩١٥ ساهم في تأسيس وتنظيم « الكلية الصلاحية » في القدس ، وكان الهدف منها تخريج علماء يجمعون بين العلوم الدينية والعصرية . وفي عام ١٩١٦ أدار في دمشق جريدة « الشرق » . وبعد احتلال الفرنسيين والانجليز لسوريا في عام ١٩١٨ اعتزل العمل السياسي والحياة العامة وعكف على التأليف . لكنه قبل العمل في ديوان المعارف بدمشق حين قيام الحكومة العربية الفيصلية ، وهو الديوان الذي تحول بعد ذلك إلى المجمع العلمي العربي . وفي عام ١٩٤١ عين وكيلاً للمجمع ، ومن عام ١٩٤١ حتى عام ١٩٥٦ ، عام وفاته ، كان رئيساً لهذا المجمع .

أهم أعماله : البيّنات ، الأخلاق والواجبات ، على هامش التفسير ، جمال الدين الأفغاني : ذكريات وأحاديث ، كلمتان في السفور والحجاب ، محمد والمرأة.

٣٨ — مالك بن نبي (١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م — ١٣٩٢هـ / ١٩٧٣م)

ولد في قسنطينة بالجزائر من أسرة متواضعة . أتم دراسته الأولى في « تيبيه » ، والثانوية في مسقط رأسه ، والعالية في باريس حيث درس الهندسة الكهربائية وحصل على دبلومها . عاش حياته مناضلاً من أجل إحياء « قومية إسلامية » كان يأمل في أن يراها متجسدة في « كومنولث إسلامي » . ودعا إلى تقارب أفريقيا وآسيا مؤمناً بالأهمية التاريخية للأفريقية — الآسيوية . وصفه أحد تلامذته الذين كانت لهم به صلة وثيقة بالقول إنه « كان له إيمان الغزالي ، وشمول ابن خلدون العقلي ، وتوتر جمال الدين البروميثي ، وتصميم حسن البنا » (رشيد بن عيسى ، مجلة الثورة الافريقية ، نوفمبر ١٩٧٣) . وهو يقع بالإجمال في دائرة التيار الإصلاحي الذي

ينتمي إليه محمد رشيد رضا ومحمد اقبال وابن باديس . وقد كان تلميذاً لهذا الأخير . تجول في بلدان عربية، وإسلامية كثيرة وكان له تلاميذ في القاهرة ودمشق وطرابلس والجزائر . ومنذ استقلال الجزائر أدار حلقة فكرية موضوعها « سوسيولوجيا العالم الإسلامي » وأساسها النهج العلمي . وشغل بعد الاستقلال منصب مدير التعليم العالي . وكتب مقالات كثيرة في صحف وطنية وأجنبية، وقد نقلت مؤلفاته، التي عبر بها عن نفسه بالفرنسية ، إلى اللغة العربية ، كما نقل بعضها إلى الفارسية والأردية والتركية.

من مؤلفاته : الظاهرة القرآنية ، وجهة العالم الإسلامي ، ميلاد مجتمع ، مشكلة الثقافة ، دور المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين ، مذكرات شاهد القرن ..

٣٩ – عبد الله النديم (١٢٦١هـ / ١٨٤٥م – ١٣١٤هـ / ١٨٩٦م)

ولد في الاسكندرية وشغل بعض الوظائف الصغيرة ، وأنشأ فيها « الجمعية الخيرية الإسلامية » . وساهم في الكتابة في صحيفتي « المحروسة » و « العصر الجديد» ، ثم ما لبث أن أصدر « التنكيت والتبكيت » وبعدها « الوطن » . شارك في الثورة العرابية وكان من أكبر خطبائها فلاحقته السلطات المصرية فاستتر عشر سنين . غير أنه ألقي القبض عليه في سنة ١٣٠٩ هـ فسجن ثم أطلق سراحه على أن يخرج من مصر . فغادرها إلى فلسطين وأقام في يافا مدة سنة تقريباً . ثم سمح له بالعودة إلى مصر فأقام في القاهرة وأنشأ فيها « مجلة الأستاذ » في سنة ١٣١٠ هـ . وكانت وجهته النضال ضد الانجليز ، فنفي من جديد فخرج إلى يافا من جديد ، ومنها إلى الآستانة حيث عمل موظفاً في ديوان المعارف ثم مفتشاً للمطبوعات في الباب العالي إلى أن توفي عـــام ١٣١٤ هـ / ١٨٩٦ م .

أشهر مؤلفاته : الساق على الساق في مكابدة المشاق ، كان ويكون ، النحلة في الرحلة ، المترادفات ، ديوانان ، روايتان : العرب ، الوطن ، المسامير (في هجاء أبي الهدى الصيادي) ، سلافة النديم .

٤٠ – محمد فريد وجدي (١٢٩٢هـ / ١٨٧٥م – ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م)

ولد ونشأ في الاسكندرية . أقام في دمياط ثم انتقل إلى السويس حيث أصدر مجلة « الحياة » . تحول إلى القاهرة ليشغل وظيفة في ديوان الأوقاف . أنشأ بعد ذلك

مطبعة صدرت عنها جريدة « الدستور » اليومية ومجلة « الوجديات » الشبه الأسبوعية. وتولى تحرير مجلة الأزهر وإدارتها .

أشهر مؤلفاته : دائرة معارف القرن العشرين ، على أطلال المذهب المادي ، الإسلام دين عام خالد ، الفلسفة الحقة في بدائع الأكوان ، المرأة المسلمة ، المدنية والإسلام ، صفوة العرفان في تفسير القرآن .

٤١ ــ علي يوسف (١٢٨٠هـ / ١٨٣٦م ـ ١٣٣١هـ / ١٩١٣م)

ولد ببلدة بلصفورة من أعمال مديرية جرجا بمصر ، ونشأ يتيماً . انتقل إلى القاهرة وتعلم في الأزهر . أنشأ مجلة أسبوعية سماها « الآداب » . ثم أصدر جريدة يومية هي « المؤيد » اشترك معه فيها أحمد ماضي . لكنه استقل بها بعد وفاته ، وقد كان لهذه الجريدة شأن كبير في عالم السياسة في مصر والعالم الإسلامي . ولي مشيخة السجادة الوفائية . وتوفي بالقاهرة في ٢٥ ذي القعدة ١٣٣١هـ / ١٩١٣م .

من آثاره : نسيم البحر (ديوان شعر) ، أيام الخديوي عباس الثاني في دار السعادة ، مقالات قصر الدوبارة ، التعليم في مصر وحظ المسلمين والأقباط منه ، بيان في خطة « المؤيد » تجاه الدولة العلية العثمانية .

المصادر والمراجع

أ ـ العربية

الابراهيمي ، محمد البشير — عيون البصائر ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

ابن الأزرق ، أبو عبدالله — بدائع السلك في طبائع الملك ، الجزء الأول ، تحقيق د. علي سامي النشار ، بغداد ، وزارة الأعلام ، ١٩٧٧ .

آدمس ، تشارلز — الإسلام والتجديد في مصر ، ترجمة عباس محمود ، القاهرة ، مطبعة الاعتماد ، ١٩٣٥ .

أرسلان ، شكيب
- ـ السيد رشيد رضا وإخاء أربعين عاماً ، الطبعة الأولى ، مطبعة ابن زيدون ، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م.
- ـ لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ؟ الطبعة الثالثة ، مطبعة البابي الحلبي بمصر ، ١٣٥٨ هـ .
- ـ النهضة الشرقية الحديثة (مجلة المقتطف ، يناير ١٩٢٧ وفبراير ١٩٢٧) .
- ـ حاضر العالم الإسلامي (تعليقات وهوامش ، أنظر : ستودارد ، لوثروب) .

الأفغاني ، جمال الدين
- ـ رسالة في الرد على الدهريين (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني ، تحقيق محمد عمارة ، القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة ، ب. ت) .
- ـ في التربية والتعليم (خاطرات ، الأعمال الكاملة).

ـ وحدة الأديان وانقسام تجارها (العروة الوثقى).
ـ الدافع لحسن الأخلاق (العروة الوثقى) .
ـ الأصالة والتقليد (خاطرات) .
ـ رسالة في القضاء والقدر (العروة الوثقى) .
ـ النصرانية والإسلام وأهلهما (العروة الوثقى) .
ـ المسألة الشرقية (خاطرات) .
ـ مصر والحكم النيابي (خاطرات) .
ـ مصر والمصريون والشرق (خاطرات) .
ـ عصبة الجنس وعصبة الدين (خاطرات) .
ـ بين العرب والأتراك (خاطرات) .
ـ الوحدة الإسلامية (العروة الوثقى) .
ـ سنن الله في الأمم (خاطرات) .
ـ الحرب والسلام (خاطرات) .
ـ في التربية والتعليم (خاطرات) .
ـ الإصلاح الديني (خاطرات) .
ـ نهج العروة الوثقى وأهدافها (العروة الوثقى) .

اقبال ، محمد — تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٥ .

الألوسي ، شهاب الدين — روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، ادارة الطباعة المنيرية ، القاهرة ١٣٤٥ هـ .

الألوسي ، محمود شكري — ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة القويمة البرهان ، بيروت ، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م .

أمين ، أحمد — زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٤٨ .

أمين ، عثمان
– رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده ، ط ٢ ، القاهرة ، مكتبة الانجلو – مصرية ، ١٩٦٥ .
– الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، القاهرة دار القلم ، ١٩٦٤ .

أمين ، قاسم
– تحرير المرأة ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٨٩٩ .
– المرأة الجديدة ، مطبعة المعارف بالفجالة بمصر ، ١٩٠٠ .

أنيس ، محمد
الدولة العثمانية والشرق العربي ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو .

الأيجي ، عضد الدين
المواقف ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٥ هـ – ١٣٢٧ هـ.

باحثة البادية (ملك حفني ناصف)
آثار باحثة البادية ، جمع وتبويب مجدالدين حفني ناصف ، المؤسسة المصرية العامة ، ١٩٦٢ .

ابن باديس ، عبد الحميد
– ابن باديس : حياته وآثاره ، اعداد وتصنيف عمار الطالبي ، الجزائر ، ١٣٨٨ / ١٩٦٨
– تفسير ابن باديس ، الجزائر ، ١٩٦٤ .

بدوي ، عبدالرحمن
– مذاهب الإسلاميين . بيروت – دار العلم للملايين ، ١٩٧١ .
– التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دراسات استشراقية مترجمة) القاهرة ، ١٩٥٢ .
– من تاريخ الإلحاد في الإسلام ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٥ .

البزاز ، عبدالرحمن
– أبحاث وأحاديث في الفقه والقانون ، بغداد ، ١٩٥٨ .
– من وحي العروبة ، ط ٢ ، القاهرة ، دار القلم ، ١٩٦٣ .

— من روح الإسلام ، بغداد ، مطبعة العاني ، ١٣٧٨ / ١٩٥٩ .

— الإسلام والقومية العربية (من كتاب « من روح الإسلام ») .

— نظرات في التربية والاجتماع والقومية ، بغداد، مطبعة العاني ، ١٩٦٧ .

البغدادي، أبو منصور عبدالقاهر — الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ، القاهرة ، مطبعة المعارف ، ١٩١٠ .

البكري ، محمد توفيق — المستقبل للإسلام (مجلة « المنار » ، المجلد ٥ ، الجزء ١٦ ، ١٣٢٠ / ١٩٠٢) .

البنا ، حسن — مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ، بيروت ، مؤسسة الزعبي (ب.ت) .

— مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي (الترجمة الفرنسية في مجلة « أوريان » [شرق]، باريس ، المجلد ٣٩ ، ١٩٦٦) .

البهي ، محمد — الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ١٩٥٧ .

— الدين والحضارة الإنسانية ، القاهرة ، دار الهلال ، ١٢٧٣ / ١٩٦٤ .

البولاقي ، محمد أحمد حسنين — الجليس الأنيس في التحذير عما في تحرير المرأة من التلبيس ، القاهرة ، ١٨٩٩ .

التفتازاني ، سعد الدين — شرح التفتازاني على العقائد النسفية ، القاهرة دار احياء الكتب العربية ، ١٣٠٤ هـ .

التوحيدي ، ابو حيان — المقابسات ، تحقيق محمد توفيق حسن ، بغداد ، مطبعة الارشاد ، ١٩٧٠ .

التونسي ، محمد بيرم — صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار ، القاهرة ، المطبعة الإعلامية ، ١٣٠٢ هـ .

الجابري ، محمد عابد — العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، الدار البيضاء ، دار الثقافة ، ١٣٩١ / ١٩٧١ .

الجاحظ ابو عثمان عمرو بن بحر — رسائل الجاحظ ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٦٤-١٩٦٥.

جاويش ، عبد العزيز — الإسلام دين الفطرة والحرية، القاهرة، دار الهلال.

الجبرتي ، عبد الرحمن — عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، القاهرة ، لجنة البيان العربي ، ١٩٥٨ .

الجزائري ، طاهر — الجواهر الكلامية في العقائد الإسلامية ، دمشق ١٣١٢ / ١٨٩٤ .

الجسر ، حسين — نزهة الفكر في مناقب مولانا العارف .. الشيخ محمد الجسر ، بيروت ، المطبعة الأدبية، ١٣٠٦هـ

— الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية، بيروت، ١٣٠٦ هـ .

— الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية ، ط١ ، القاهرة ، مكتبة ومطبعة علي صبيح .

الجعفي ، المفضل بن عمر — الهفت والأظلة ، تحقيق عارف تامر وعبده خليفة اليسوعي، بيروت، معهد الآداب الشرقية، ١٩٦٠.

الجندي ، أنور — يقظة الفكر العربي (مرحلة ما بين الحربين) ، القاهرة ، مطبعة زهران ، ١٩٧٢ .

جولدتسيهر ، اجناتس — العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وحسن عبد القادر ، القاهرة ، دار الكاتب المصري ، ١٩٤٦ .

جوهري ، طنطاوي — نهضة الأمة وحياتها، القاهرة، ١٣٢٦ / ١٩٠٨ .

الحبابي ، محمد عزيز — الشخصانية الإسلامية ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٩ .

الحداد ، الطاهر — امرأتنا في الشريعة والمجتمع ، تونس ، المطبعة الفنية بنهج الكنيسة ، ١٣٤٨ / ١٩٣٠ .

حرب ، محمد طلعت — تربية المرأة والحجاب ، القاهرة ، مطبعة الترقي ، ١٨٩٩ .

حسن ، محمد عبد الغني — حسن العطار ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٨ .

حسين ، طه — فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمة محمد عبدالله عنان ، القاهرة ، بلجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٤٣ / ١٩٢٥ .

— في الشعر الجاهلي ، القاهرة ، ١٩٢٦ .

— مستقبل الثقافة في مصر ، القاهرة ، ١٩٣٨ .

الحسيني ، اسحق موسى — الاخوان المسلمون (كبرى الحركات الإسلامية الحديثة) ، ط٢ ، بيروت ، دار بيروت ، ١٩٥٥ .

— أزمة الفكر العربي ، بيروت ، دار بيروت ، ١٩٥٤ .

حنا ، عبدالله — الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان (١٩٢٠ — ١٩٤٥) ، دمشق ، المطبعة التعاونية ، ١٩٧٣ .

حوراني ، البرت — الفكر العربي في عصر النهضة ، ترجمة كريم عزقول ، بيروت ، دار النهار .

— الأسس العثمانية للشرق الأوسط ، (النص العربي) ، لندن ، لونجمانز ، ١٩٦٩ .

خالد ، أحمد — الطاهر الحداد والبيئة التونسية في الثلث الأول من القرن العشرين ، تونس ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٦٧ .

خالد ، خالد محمد — من هنا نبدأ ، ط ٤ ، القاهرة ، مكتبة الانجلو — مصرية ، ١٩٥٠ .

الخالدي ، محمد روحي — رسالة في سرعة انتشار الدين الإسلامي ، طرابلس الشام ، ١٣١٤ هـ .

خدوري ، مجيد — الاتجاهات السياسية في العالم العربي : دور الأفكار والمثل العليا في السياسة ، بيروت ، الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٢ .

الخطيب ، عدنان — الشيخ طاهر الجزائري رائد النهضة العلمية في بلاد الشام ، القاهرة ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧١ .

الخطيب ، محب الدين — الدكتور صلاح الدين القاسمي (١٣٠٥هـ—١٣٣٤) آثاره ، تحقيق محب الدين الخطيب ، المطبعة السلفية ومكتبتها بمصر ، ١٣٧٩ / ١٩٥٩ .

— منهج الثقافة الإسلامية ، المطبعة السلفية ومكتبتها بمصر ، ١٣٩٥ هـ .

— سلطان اللغة العربية (مجلة الزهراء ، المجلد الثاني ، ١٣٤٤هـ) .

— اللغة العربية وقاعدة التوحيد (مجلة الزهراء ، المجلد ٢ ، ١٣٤٤هـ) .

— الإصلاح الإسلامي والإعداد له (مجلة الزهراء ، المجلد ٢ ، جزء ١٠ ، ١٣٤٤هـ) .

— محافظون (مجلة الزهراء، المجلد ٣،الجزء ١) .

– حملد التجديد والإصلاح (مجلة الزهراء ، المجلد ٤ ، جزء ١ ، ٢ ، ١٣٤٦هـ) .

– الوهابية (مجلة الزهراء ، المجلد ٣ ، جزء ٢ ، ١٣٤٥هـ) .

ابن خلدون ، عبد الرحمن — المقدمة ، تحقيق عبد الواحد وافي ، ط ١ ، القاهرة لجنة البيان العربي ، ١٣٧٨ / ١٩٥٨ .

خلف الله ، محمد (مترجم) — الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة (ابحاث مؤتمر الثقافة الإسلامية في برنستون وواشنطن عام ١٩٥٢) ، القاهرة ، ١٩٥٦ .

ابن الخوجة الجزائري، محمد بن مصطفى — الاكترات في حقوق الإناث ، الجزائر ، مطبعة فونطانة ، ١٣١٣ / ١٨٩٥ .

– اللباب في أحكام الزينة واللباس والاحتجاب ، الجزائر ، مطبعة فونطانة ، ١٣٢٥ / ١٩٠٧ .

خوري ، رئيف — الفكر العربي الحديث (أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي) ، بيروت ، دار المكشوف ، ١٩٤٣ .

خير الدين التونسي — أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط ١ ، تونس المحميّة ، مطبعة الدولة ، ١٢٨٤ هـ ، وكذلك طبعة الدار التونسية (١٩٧٢) بتحقيق المنصف الشنوفي .

– مذكرات (انظر المراجع الأجنبية : ب) .

خيري ، عبد المجيد — الدفع المتين في الرد على حضرة قاسم أمين ، القاهرة ١٨٩٩ .

الدجاني ، احمد صدقي — الحركة السنوسية : نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ، ط ١ ، بيروت ، دار لبنان للطباعة والنشر ، ١٩٧٦ .

دروزة ، محمد عزة — خطأ أسلوب بعض دعاة التجدد (مجلة الزهراء ، مجلد ٣ ، جزء ٦ ، ١٣٤٥ هـ) .

الدهان ، سامي — محاضرات عن الأمير شكيب أرسلان ، القاهرة ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٥٨ .

الدوري ، عبد العزيز — الجذور التاريخية للقومية العربية ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٦٠ .

ـــ نظرات في الوعي العربي ، بغداد ، مطبعة النجاح ، ١٩٥٣ .

رامروز ، ارنست — تركيا الفتاة ، ترجمة صالح العلي ، بيروت ، ١٩٦٠ .

الرازي ، أبوبكر محمد بن زكريا — رسائل فلسفية ، جمعها وصححها بول كروس ، الجزء الأول ، طهران ، المكتبة المرتفوية (ب.ت) .

ابن رجب الحنبلي ، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد — فضل علم السلف على الخلف ، ط ٢ ، القاهرة ، إدارة الطباعة المنيرية ، ١٣٤٧ هـ .

رضا ، محمد رشيد — الوحدة الإسلامية والاخوة الإسلامية ، القاهرة ، دار المنار ، ١٣٦٧ هـ .

ـــ المحاورات بين المصلح والمقلد (مجلة المنار ، مجلد ٣ ، جزء ٢٨ ، ١٣١٨ / ١٩٠٠) .

ـــ تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، القاهرة ، مطبعة المنار ، ١٣٢٤ هـ .

ـــ الجامعة الإسلامية وآراء كتاب الجرائد فيها (المنار ، مجلد ٢ ، جزء ٢٢ ، ١٣١٧ / ١٨٩٩) .

ـــ الجنسية والدين الإسلامي (المنار ، مجلد ٢ ، جزء ٢١ ، ١٣١٧ / ١٨٩٩) .

ـ الإصلاح الديني المقترح على مقام الخلافة الإسلامية (المنار، مجلد١، ج ٣٩، ١٣١٦ / ١٨٩٨
ـ سنن الاجتماع في الحاكمين والمحكومين (المنار ، مجلد ٢ ، جزء ١٠) .
ـ الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد (المنار ، مجلد ٤ ، جزء ١٨ ، ١٣١٩ / ١٩٠١) .
ـ منافع الأوربيين ومضارهم في الشرق (لمنار ، مجلد ١٠ ، جزء ٣١) .
ـ « وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون » (المنار ، ١ / ٣١) .
ـ محاورة في دعوى ضرر الدين والجامعة الإسلامية (المنار ، ١ / ١٦) .
ـ المسألة العربية (المنار ، المجلد ٢٠ ، ١٩١٩) .
ـ الاشتراكية والدين (المنار ، المجلد ١ ، الجزء ٤٩ ، والمجلد ٢١، جزء ٥ ، ١٢٩٧هـ) .

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد — تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق الأب بويج ، ط ٢، بيروت ، دار المشرق ، ١٩٤٢ ـ ١٩٦٧ .

الرياض المصرية (مجلة) — أعداد سبتمبر ١٨٨٨ ، اكتوبر ١٨٨٨ ، نوفمبر ١٨٨٨ ، يناير ١٨٨٩ .

الزبيدي ، محمد مرتضى الحسيني — اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار احياء علوم الدين ، القاهرة ، المطبعة الميمنية ، ١٣١١هـ .

الزهراوي ، عبد الحميد — ـ الارث الفكري للمصلح الاجتماعي عبدالحميد الزهراوي، جمعه وحققه جودة الركابي وجميل سلطان ، دمشق ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، ١٩٦٢ .

ـ النفس الإنسانية والتحسين (مجلة النبراس، المجلد ١ ، الجزء ٨ ، ١٣٢٧ / ١٩٠٩) .

ـ الأفراد والجماعات (مجلة النبراس ، المجلد ٢ ، الجزء ٨ ، ١٣٢٨ / ١٩١٠) .

ـ الفقه والتصوف ، القاهرة ، المكتب الفني للنشر ، ١٩٦٠ .

ـ السنوسية والجامعة الإسلامية : حقائق نافع بيانها (مجلة المنار ، ١٠ / ٨ ، ١٣٢٥/ ١٩٠٧).

أبو زهرة ، محمد — ابن تيميّة ، القاهرة ، دار الفكر العربي .

زيدان ، جورجي — مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر ، القاهرة ، مطبعة الهلال ، ١٩٠٣ .

زين ، زين نور الدين — نشوء القومية العربية (مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية) ط٢ ، بيروت ، دار النهار ، ١٩٧٢.

زين الدين ، نظيرة — ـ السفور والحجاب ، بيروت ، مطبعة قوزما ، ١٣٤٦ / ١٩٢٨ .

ـ الفتاة والشيوخ ، بيروت ، المطبعة الاميركانية، ١٣٤٨ / ١٩٢٩ .

السباعي ، مصطفى — اشتراكية الإسلام ، الطبعة الأولى ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٧٨ / ١٩٥٩ .

السبكي ، تاج الدين عبدالوهاب — طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ، المطبعة الحسينية ، ١٣٢٤هـ .

السنوسي ، أبو عبدالله — ـ العقيدة السنوسية ، الجزائر ، ١٩٠٨ .

ـ منع الاسترقاق بحكم الشريعة الإسلامية ، الجزائر ، ١٨٨٢ .

ستودارد ، لوثروب — حاضر العالم الإسلامي ، ترجمة عجاج نويهض ، تعليقات وهوامش شكيب أرسلان ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٣٤٣ / ١٩٢٥ .

ابن سينا ، أبو علي — النجاة ، ط٢ ، القاهرة ، مطبعة السعادة، ١٣٥٧ / ١٩٣٨ .

الشاطبي ، أبو اسحق — الموافقات في أصول الشريعة ، المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة (ب.ت) .

ابن شاهين الظاهري ، غرس الدين خليل — زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك ، باريس ، المطبعة الجمهورية ، ١٨٩٤م .

شفيق باشا ، أحمد — الرق في الإسلام ، مصر ، ١٨٨٨ .

شكري ، محمد فؤاد — السنوسية دين ودولة ، القاهرة ، دار الفكر للعربي ، ١٩٤٨ .

شميل ، شبلي — مجموعة الدكتور شبلي شميل ، مطبعة المعارف بشارع الفجالة بمصر ، ١٩٠٨ .

شهاب الدين ، أبو فراس — الإيضاح ، تحقيق عارف تامر ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٥ .

الشهابي ، الأمير مصطفى — القومية العربية : تاريخها ، قوامها ومراميها ، ط ٢ ، القاهرة ، معهد الدراسات العربية العالية ١٩٦١ .

الشهبندر ، عبد الرحمن — القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي ، القاهرة ، مطبعة المقطم ، ١٩٣٦ .

الشوكاني، القاضي محمد بن علي — البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٣٤٨ هـ .

— القول المنيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٤٧ هـ .

الشيال ، جمال الدين — الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث ، القاهرة ، معهد الدراسات العربية العالية ، ١٩٥٧.

— تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٥١ .

صبري ، (شيخ الإسلام) مصطفى — قولي في المرأة ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٩٤٤ .

الصعيدي ، عبد المتعال — المجددون في الإسلام ، القاهرة ، مكتبة الآداب ومطبعتها ، ١٣٧٠هـ .

الصيادي ، أبو الهدى — تنوير الأبصار في طبقات السادة الرفاعية الأخيار ، الآستانة ، ١٣٠٦هـ .

— الغارة الآلهية في الانتصار للسادة الرفاعية ، القاهرة ، ١٣١٠هـ .

— داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد ، القاهرة ، المطبعة السلطانية (ب.ت) .

ابن أبي الضياف ، أحمد — اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان ، تحقيق لجنة من كتابة الدولة ، تونس ، ١٩٦٣م

الطرطوشي ، أبو بكر — سراج الملوك ، القاهرة ، المكتبة المحمودية ، ١٣٥٤ / ١٩٣٥ .

طلس ، محمد أسعد — محاضرات عن الشيخ عبد القادر المغربي ، القاهرة ، معهد الدراسات العربية العالية ، ١٩٥٨ .

الطهطاوي ، رفاعة رافع — الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، القاهرة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣ .

الطويل ، توفيق — الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي إبان المائة عام الأخيرة (بحث منشور في « الفكر العربي في

مائة عام » ، الجامعة الأميركية ببيروت ، بيروت ، ١٩٦٧) .

ابن عاشور ، محمد الطاهر — نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٣٤٤هـ .

— أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، تونس ، الشركة القومية للنشر والتوزيع ، ١٩٦٤ .

ابن عاشور ، محمد الفاضل الحركة الأدبية والفكرية في تونس، القاهرة ، معهد الدراسات العربية العالية ، ١٩٥٦ .

عبد الرازق ، علي الإسلام وأصول الحكم : بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، القاهرة، مطبعة مصر، ١٣٤٣ /١٩٢٥.

عبد الرارق ، مصطفى تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٦ .

ابن عبد الوهاب ، محمد كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد ، ط ٢ ، بيروت ، المكتب الإسلامي ، ١٣٩٠ هـ .

عبده ، محمد — الإسلام والرد على منتقديه ، القاهرة ، ١٣٤٦ / ١٩٢٨ .

— رد على حديث هانوتو الأخير (المؤيد ، ٢٩ ربيع الأول ١٣١٨ هـ) .

— رسالة التوحيد ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ .

— الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، مصر ، مطبعة المنار ، ١٣٦٧هـ .

— الإسلام بين العلم والمدنية ، الهلال ، ١٩٦٠ .

عروة ، أحمد الإسلام في مفترق الطرق ، نقله عن الفرنسية د. عثمان أمين ، بيروت ، دار الشروق ، ١٣٩٥ / ١٩٧٥ .

العظم ، رفيق — تاريخ السياسة الإسلامية ، ط ١ ، مطبعة المنار بمصر ، ١٣٤٤ / ١٩٢٥ .

— الدروس الحكمية للناشئة الإسلامية ، ط ٢ ، المطبعة الوطنية بدمشق ، ١٣٢٨هـ .

— البيان في التمدن وأسباب العمران ، القاهرة ، ١٨٧٧ .

— بيان حزب اللامركزية الإدارية العثماني (المنار ، ١٦ / ٣ ، ١٢٩١هـ) .

— الإصلاح الإسلامي بعدل القوام أو التكافل العام (المنار ٢ / ٦ ، ١٣١٦ / ١٨٩٩) .

— تنبيه الافهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام ، مطبعة الموسوعات بمصر ، ١٣١٨ / ١٩٠٠ .

— من المسؤول : الحكومة أم الشعب ؟ (المنار ، ١ / ٤٥ ، ١٣١٦ / ١٨٩٩) .

— الجامعة الإسلامية وأوربا ، ط ٢ ، مطبعة المنار ، ١٣٤٤ / ١٩٢٥ .

— السوانح الفكرية في المباحث العلمية (ورسائل أخرى) ، مطبعة المنار ، ١٣٤٤ / ١٩٢٥ .

العقاد ، عباس محمود — حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

— الديموقراطية في الإسلام ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٤ .

العلمي ، عبدالله الحرية ومجلس المبعوثان من تعاليم القرآن ، بيروت ، المطبعة الأهلية ، ١٣٢٦هـ / ١٩١٣م .

ابن علي ، أبو الحسن بن أحمد يتيمة الدهر ، القاهرة ١٣٥٦ / ١٩٣٧ .

العوا ، عادل الكلام والفلسفة ، دمشق ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٩٦١ .

عودة ، عبد القادر – الإسلام وأوضاعنا السياسية ، ط ١ ، القاهرة، ١٣٧٠ / ١٩٥١ .

– الإسلام وأوضاعنا القانونية ، ط ٢ ، بيروت، ١٩٦٧ .

– التشريع الجنائي الإسلامي مقارنـــاً بالقانون الوضعي ، ط ٢ ، حزيران ، القاهرة ، مكتبة دار العروبة ، ١٣٧٨ / ١٩٥٩ .

الغزالي ، أبو حامد – المنقذ من الضلال ، ط ٦ ، تحقيق جميل صليبا، دمشق ، ١٩٦٠ .

– التبر المسبوك في نصيحة الملوك ، ط ١ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة، ١٣٨٧ / ١٩٦٨.

الغلاييني ، مصطفى – الإسلام روح المدنية (أو الإسلام وكرومر) ، ط ٣،المكتبة الأهلية ببيروت ، ١٣٤٨ /١٩٣٠

– الحكم العرفي (مجلة النبراس ، المجلد ١ ، الجزء ٦ ، ١٣٢٧ / ١٩٠٩) .

– حياة الأمم وموتها (مجلة النبراس ، المجلد ٢ ، الجزء ٣ ؛ ١٣٢٨ / ١٩١٠) .

– نظرات في كتاب السفور والحجاب المنسوب إلى الآنسة نظيرة زين الدين ، بيروت ، مطابع قوزما ، ١٣٤٦ / ١٩٢٨ .

– الدين والمدنية (مجلة النبراس ، المجلد ٢ ، الجزء ٦ ، ١٣٢٨ / ١٩١٠) .

– عظة الناشئين ، ط ٩ ، المكتبة الأهلية ببيروت ، ١٣٧٠ / ١٩٥١ .

– أريج الزهر ، المكتبة الأهلية ببيروت ، ١٣٢٩ / ١٩١١

الفارابي ، أبو نصر — كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق البيرت نصري نادر ، بيروت ، دار المشرق ، ١٩٦٠ .

الفاسي ، علال — النقد الذاتي ، المغرب ، دار الفكر المغربي ، ١٩٥٢ .

– مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، الدار البيضاء ، مكتبة الوحدة العربية ، ١٣٨٢ / ١٩٦٣ .

فتح الله ، حمزة — باكورة الكلام على حقوق النساء في الإسلام ، القاهرة ، ١٣٠٨ / ١٨٩٠ .

أبو الفتوح ، علي — خواطر في القضاء والاقتصاد والاجتماع ، القاهرة ، مطبعة بيروت ، ١٣٣١ / ١٩١٣ .

فخري ، ماجد — دراسات في الفكر العربي ، بيروت ، دار النهار ، ١٩٦٨ .

فروخ ، عمر — التبشير والاستعمار في البلاد العربية (بالاشتراك مع مصطفى خالدي) ، بيروت ، شركة علاء الدين للطباعة والتجليد ، ١٩٧٠ .

الفكر العربي في مائة عام — منشورات الجامعة الأميركية ببيروت ، ١٩٦٧ .

القاسمي ، محمد جمال الدين — دلائل التوحيد ، ط٢ ، القاهرة ، ١٣٢٦ / ١٩٠٨ .

قبادو ، محمود — ديوان الشيخ قبادو التونسي ، جمع الشيخ محمد السنوسي ، تونس ، مطبعة الدولة التونسية ، ١٢٩٤هـ .

قطب ، سيد — معالم في الطريق ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

– خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٦٢ .

- الإسلام ومشكلات الحضارة ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٦٢ .
- معركة الإسلام والرأسمالية ، القاهرة ، دار الكاتب العربي ، ١٩٥١ .
- العدالة الاجتماعية في الإسلام ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٤ .
- هذا الدين ، دار القلم ، (ب.ت) .
- المستقبل لهذا الدين ، دار القلم ، (ب.ت) .

كرد علي ، محمد — القديم والحديث ، ط ١ ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، ١٣٤٣ / ١٩٢٥ .

كرّو ، أبو القاسم محمد — الطاهر الحداد رائد الحرية ونصير المرأة ، ط ٢ ، تونس ، سلسلة (البعث) ، ١٩٥٧ .

الكندي ، أبو يوسف يعقوب ابن اسحق — رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ، ١٣٦٩ / ١٩٥٠ .

الكواكبي ، عبد الرحمن — أم القرى (الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي ، مع دراسة عن حياته وآثاره ، تحقيق محمد عمارة ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة ، ١٩٧٠) .
- طبائع الاستبداد (الأعمال الكاملة) .

اللجنة العربية العليا لحزب اللامركزية العثماني — المؤتمر العربي الأول (١٨ — ٢٣ / ٣٦ / ١٩١) مطبعة البوسفور ، القاهرة ١٩١٣م .

الماوردي ، أبو الحسن — أدب الدنيا والدين ، ط ٣ ، تحقيق مصطفى السقا ، القاهرة ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٧٥ / ١٩٥٥ .

– الأحكام السلطانية، القاهرة ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٥٦ هـ .

مبارك ، علي – الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة، مصر، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ، ١٣٠٦هـ .

– علم الدين ، مطبعة جريدة المحروسة بالاسكندرية ١٢٩٩ / ١٨٨٢ .

متولي ، عبد الحميد أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث الاسكندرية ، المكتب المصري الحديث ، ١٩٧٠ .

محافظة ، علي الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨ – ١٩١٤) ، بيروت ، الدار الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٧٥ .

المدني ، عمر البرّي سيف الحق على من لا يرى الحق ، تونس ، المطبعة الأهلية بنهج الديوان بتونس ، ١٩٣١ .

ابن مراد ، محمد الصالح الحداد على امرأة الحداد (أو رد الخطأ والكفر والبدع التي حواها كتاب امرأتنا في الشريعة والمجتمع) ، ط ١ ، المطبعة التونسية ، ١٣٥٠ – ١٩٣١ .

مصطفى ، أحمد عبد الرحيم حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي ، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧١ .

المطيعي ، محمد بخيت حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، مكتبة النصر الحديثة ، ١٣٤٤ هـ .

المغربي ، عبد القادر – البينات، المطبعة السلفية بالقاهرة، ١٣٤٤هـ .

– الأخلاق والواجبات، المطبعة السلفية بالقاهرة ، ١٣٤٤هـ .

ـ جمال الدين الأفغاني : ذكريات وأحاديث ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٤٨ .

المقتطف (مجلة) المجلد ٣٧ ، الجزء ٦ ؛ ابريل ١٩٤٥ .

ميّ (الآنسة) باحثة البادية (بحث انتقادي) مطبعة المقتطف مصر ، ١٩٢٠ .

بن ميلاد ، محجوب تحريك السواكن (في سبل السنة الإسلامية) ، تونس ، دار بو سلامة للطباعة والنشر ، ١٩٦٢ .

موسى ، منير مشابك الفكر العربي في العصر الحديث (سوريا : من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨) ، بيروت ، دار الحقيقة ، ١٩٧٣ .

مؤنس ، حسين عالم الإسلام ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٣ .

بن نبي ، مالك ـ شروط النهضة ، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر مسقاوي ، ط ٢ ، القاهرة ، مكتبة دار العروبة ، ١٩٦١ .

ـ ميلاد مجتمع ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، ط ١ ، مكتبة دار العروبة ، ١٩٦٢ .

ـ فكرة الافريقية ـ الآسيوية ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، مكتبة دار العروبة (ب.ت).

ـ وجهة العالم الإسلامي ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، مكتبة دار العروبة ، ١٩٥٩ .

ـ مشكلة الثقافة ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، ط ١ ، مكتبة دار العروبة ، ١٩٥٩ .

الندوي ، أبو الحسن ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، ط ٣ ، القاهرة ، مكتبة دار العروبة ، ١٩٥٩ .

النديم ، عبدالله سلافة النديم ، القاهرة ، المطبعة الجامعة ، ١٨٩٧ ـ ١٩٠١ .

النشار ، علي سامي — مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٤٧ .

النشاشيبي ، اسعاف — قلب عربي وعقل أوربي ، القدس ، ١٣٤٢هـ .

وجدي ، محمد فريد — المرأة المسلمة ، القاهرة ، مطبعة هندية،١٩١٢.

— المدنية والإسلام ، القاهرة ، مطبعة هندية بالموسكي ، ١٣٣٠ / ١٩١٢ .

— دائرة معارف القرن الرابع عشر (العشرين) ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٣٤٢ / ١٩٢٤ .

— كيف يكون المستقبل للمسلمين ؟ (المنار المجلد ٥ ، الجزء ١٧ ، ١٣٢٠ / ١٩٠٢) .

الوليد ، الداعي علي بن محمد — تاج العقائد، بيروت، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٧ .

يحيى ، الجيلاني بن الحاج ومحمد المرزوقي — الطاهر الحداد : حياته ، تراثه ، تونس، دار بو سلامة للطباعة ، ١٩٦٣ .

يكن ، ولي الدين — المعلوم والمجهول ، القاهرة ، مطبعة الشعب ومطبعة المعارف ، ١٩٠٩ — ١٩١١ .

يوسف ، علي — التمدن دهري (مجلة الرياض المصرية ، نوفمبر ١٨٨٨) .

ب ــ غير العربية

ABDEL-MALEK, Anouar : Anthologie de la pensée politique arabe contemporaine, Seuil, Paris, 1970.

ABDESSELEM, Ahmed : Les historiens tunisiens des XVII°, XVIII° et XIX° Siècles, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1973.

ADAMS, Charles : Islam and Modernism in Egypt, London, 1933.

AFSHAR, L. et MAHDAWI, Asghar : Documents inédits concernant Jamal ed-Din Afghani, Publications de l'Université de Téhéran, No 841, 1342/1963.

AMIN, Qassim : Les Egyptiens, Le Caire, 1894.

ANTONIUS, George : The Arab Awakening, The story of National Movement, London, Hamilton, 1938.

AROUA, Ahmad : L'Islam à la croisée des chemins, Alger, Société Nationale d'Edition et de Diffusion, 1969.

ASSALI, Kamil : Fortschritliche Tendenzen in Modernen Arabischen Denken (1798-1918), Humboldt Universität zu Berlin, 1967.

BADAWI, A. : La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, Vrin, Paris, 1968.

BERQUE, J. : Les Arabes d'hier à demain, Seuil, Paris, 1960.

BRAZI, Muhsin : Islamisme et socialisme, Paris, 1929.

BLUNT, W.S. : The Future of Islam, London, 1882.

COLOMBE, M. : L'Evolution de l'Egypte (1924-1950), Paris 1951.

CROMER, Lord : Modern Egypt, 2 vol., London, 1908.

DAMEERSEMAN, A. : Idéal politique de Khéreddine, sa valeur morale, in. IBLA, 20 (1957), pp. 179-215.

— Doctrine de Khéreddine en matière de politique extérieure, in. IBLA, 21 (1958), pp. 13-29.

— Aspects humains des réformes de Khéreddine en Tunisie, in. IBLA, 20 (1957), pp. 317-350.

— Un grand témoin des premières idées modernistes en Tunisie : Khéreddine, in. IBLA, 19 (1956), pp. 349-373.

— Indépendance de la Tunisie et politique extérieure de Khéreddine in. IBLA, 21 (1958), pp. 229-277.

GIBB, H.A.R. : Modern Trends in Islam, Chicago, 1947.

GIBB and BOWEN, H. : Islamic society and the West, 2 vol., London, 1950.

GRUNEBAUM, G.E. von : Islam : Essays in the Nature and Growth of Cultural Tradition, London, 1955.

HAIM, S.M. : — Alfieri and al-Kawakibi, Oriente moderno, XXXIV (1954), pp. 321-334.

— Islam and the Theoryof Arab Nationalism, in. Die Welt des Islam, IV (1955), pp. 124-149.

HANNA, Sami and GARDNER, George : Arab Socialism, A Documentary, Leyde, 1969.

HANNA, Sami and GARDNER, George : Arab Socialism, A Documentary Survey, Leyde, 1969.

JADAANE, F. : — L'Influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane, Imprimerie Dar al-Mashreq, Beyrouth, 1968.

— Les conditions socio - culturelles de la philosophie islamique, in Studia Islamica, XXXVIII, Paris, 1973.

— La philosophie de Sijistani, in Studia Islamica, XXXIII, Paris, 1971.

JULIEN,C.A.: L'Afrique du Nord en marche, Paris, 1952.

KERR, Malcolm : — Islamic Reform : The political and legal Theories of Muhammad Abduh and Rachid Rida, University of California Press, 1966.

— Rachid Rida and Islamic legal reform : an ideological analysis, in the Muslim World, 1960, pp. 99-108.

— Muhammad Abduh and Rachid Rida, Ph.D. Thesis, Washington, 1958.

KHEDOURIE, Elie : Nouvelles lumières sur Afghani et Abdouh, Orient No 30, pp. 37-56 et No 31, pp. 83-106.

KHEREDDINE : — Réformes nécessaires aux Etats musulmans (Essai formant la première partie de l'ouvrage politique et statistique intitulé :

La plus sûre direction pour connaître l'état des Nations), Paris, Dupont, 1868.

— Mémoires

LAOUST, Henri : — Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya, le Caire, 1939.

Le Réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine, in. Orient, X (1959), pp.81-107.

— Le Réformisme orthodoxe des Salafiya, in. Revue des Etudes islamique, VI (1932), pp. 175-224.

— La pensée politique de Ghazali, Paris.

LAROUI, A. : — L'idéologie arabe contemporaine, Paris.

— L'histoire du Maghred, Paris, 1970.

LEWIS, B. : The emergence of modern Turkey, London, 1961.

MAHDI, Muhsin : Ibn Khaldun's philosophy of history, London, 1957.

MERAD, Ali : — Le réformisme musulman en Algérie, Paris-Lahay, Mouton, 1967.

— L'enseignement politique de Muhammad Abdouh aux Algériens (1903), Orient, No 28, 1963, pp. 75-123.

NASSAR, N. : La pensée réaliste d'Ibn Khaldun, Paris, P.U.F., 1967.

PEKDMAN, Homa : — Djamal ed-Din Assad-Abadi dit Afghani, Paris, Maisonneuve et Larose, 1969.

— Notes sur le séjour de Djamal ed-Din en France, Orient, No 35, 1965, pp. 203-212.

RIZA, Ahmed : — La crise de l'Orient, Ses crises et ses remédes, Paris, 1910.

— Tolérance musulmane, Paris, 1911.

RONDOT, P. : L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui, Paris, éd. de l'Orante, 1958.

SALIM, Elie : Arab Reformers and the reinterpretation of Islam, in. The Muslim World, 1965, pp. 311-320.

SAMRA, Mahmoud : Christian Missions and Western ideas in Syrian Muslim Writers (1860-1918), University of London 1958.

AL-SAYYED, Abd al-Fattah : De l'étendue des droits de la femme dans le mariage musulman et particulièrement en Egypte, Paris, 1922.

SCHACHT, J. : L'évolution moderne du droit musulman en Egypte, in. Mélanges Maspéro, iii, Cairo, 1935-40, pp. 323-34.

SHAFIK, Doria : La femme et le droit religieux de l'Egypte contemporaine, Paris, 1940.

SMITH, W.C. : Islam in the modern history, Princeton, 1951.

TAPIERO, N. : Les idées réformistes d'al-Kawakibi, Paris, 1956.

كشاف الأعلام

(أ)

(ب)

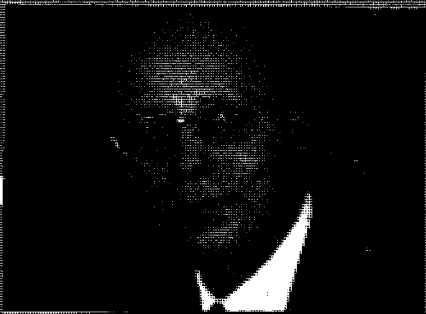
(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

الفهرس



أسس التقدم عند مفكري الإسلام

الدكتور فهمي جدعان

- من مواليد عين غزال (فلسطين) عام ١٩٤٠
- دكتوراه الدولة في الآداب من جامعة باريس (السوربون)
- شغل وظائف رئيس قسم الفلسفة وعميد كلية الآداب وعميد البحث العلمي بالجامعة الأردنية، وعضوية مجلس إدارة معهد العالم العربي بباريس.
- وهو أستاذ الفلسفة والفكر العربي بكلية الآداب بالجامعة الأردنية.
- عمل أستاذاً للحضارة العربية بجامعة السوربون الجديدة (باريس الثالثة)
- منح وسام النخيل الأكاديمي (فرنسا، ١٩٨٦)
- له عدة مؤلفات باللغتين العربية والفرنسية، أبرزها:

● الوحي والإلهام في الإسلام (بالفرنسية)، باريس، ١٩٦٧.
● التأثير الرواقي في الفكر الإسلامي (بالفرنسية)، بيروت، ١٩٦٨.
● فلسفة السجستاني (بالفرنسية)، باريس، ١٩٧١.
● الشروط الاجتماعية - الثقافية للفلسفة الإسلامية (بالفرنسية)، باريس، ١٩٧٣.
● نظرية الملائكة في الأدبيات الكونية الإسلامية (بالفرنسية)، باريس، ١٩٧٥.
● أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (بالعربية)، الطبعة الأولى (بيروت ١٩٧٩)، الطبعة الثانية (بيروت ١٩٨١)، الطبعة الثالثة (طبعة جديدة معدّلة، دار الشروق، عمان، ١٩٨٨).

- له قيد الطبع، من منشورات دار الشروق - عمان، كتاب:

● المحنة - وجه من جدلية الديني والسياسي في الإسلام ●.

الناشر: دار الشروق للنشر والتوزيع
ص. ب ٩٢٦٤٦٣ عمان - الأردن

التوزيع: المركز العربي لتوزيع المطبوعات
ص. ب ١٣/٥٦٨٧ بيروت - لبنان